CUANDO EL DIOS NO ESTÁ AUSENTE:
COSMOLOGÍA Y FISIOLOGÍA EN EL TIMEO DE PLATÓN

TESIS DOCTORAL: JORGE CANO CUENCA

DIRECTOR: FRANCISCO L. LISI BERETERBIDE

FACULTAD DE HUMANIDADES: DEPARTAMENTO HISTORIA, GEOGRAFÍA Y ARTE

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

ÍNDICE…….3

INTRODUCCIÓN……...5

AGRADECIMIENTOS……..11

I. *ALETHINOS LOGOS, EIKOS LOGOS, EIKOS MYTHOS* EN LOS RELATOS HISTÓRICO Y COSMOLÓGICO DEL *TIMEO*: MUNDO, VERDAD Y SENSACIÓN……...12

I, 1. Poetas, sofistas: mímesis y εἴδωλον……15

I, 2. τό μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ᾽ ἀληθινὸν λόγον: diversos aspectos sobre Egipto y el relato de la Atlántida…….37

I, 3. El proemio de Timeo……50

I, 3, 1. El contexto religioso del *eikos logos*: el *logos* como himno. El *Timeo* y la *Teogonía* de Hesíodo……...50

I, 3, 2. *Eikos logos-eikos mythos*: un *logos* como representación del mundo…..70

II. EL *TIMEO* Y LOS FRAGMENTOS DEL *PERI PHYSEOS* DE FILOLAO DE CROTONA...113

II, 1. El fragmento 6 de Filolao: la ἁρμονία…….116

II, 1, 1. ἁρμονία y número: el cosmos como unidad y orden……119

II, 1, 2. La ἁρμονία como proporción matemático-musical. El fr. 6a y el alma del mundo en el *Timeo*……...141

II, 2. La creación del alma del mundo como introducción de número y límite: *Timeo* y los limitantes e ilimitados de Filolao……...149

II, 3. Las cuatro causas del *Filebo* y los limitantes e ilimitados de Filolao…...155

II, 4. Platón como “lector” del pitagorismo, a modo de acercamiento……..173

II, 5. La ἁρμονία como δεσμός del cosmos: *Filebo*, *Timeo*…….178

II, 6. La ἁρμονία como fisiología del cosmos: *Banquete*…….188

III. GEOMETRÍA: *ARCHE* Y *METROPOLIS* DEL CONOCIMIENTO……..197

III, 1. Concepto de ἀρχαί en Filolao de Crotona……...……...199

III, 2. La geometría en el *Timeo*. El mundo como orden natural……...203

III, 3. La geometría pitagórica……...217

III, 4. La geometría, iniciación política y religiosa: *Teeteto* y *República*…….221

III, 5. Geometría vs. *pleonexia* en el *Gorgias*……....239

IV. LA FISIOLOGÍA DEL SER HUMANO DEL *TIMEO* EN EL CONTEXTO GENERAL DE SU COSMOLOGÍA……..254

IV, 1. Encefalocentrismo y cardiocentrismo: Alcmeón de Crotona y Empédocles. Filolao de Crotona y Filistión de Lócride……..258

IV, 1, 1. Encefalocentrismo……...262

a) Alcmeón de Crotona……...……...262

b) El encefalocentrismo en el Corpus Hipocrático: *Sobre los lugares en el hombre* y *Sobre la enfermedad sagrada*……272

IV, 1, 2. Emocentrismo. Empédocles……281

IV, 1, 3. El esquema de Filolao de Crotona: síntesis y especialización fisiológica y psíquica……...295

IV, 2. La fisiología humana en el *Timeo*: 69c-82a. Alma y cuerpo……...305

IV, 2, 1. Necesidad, sensación y alma……...305

IV, 2, 2. El alma y la médula: la unidad orgánica. La estructura de la cabeza como obra de la inteligencia y la necesidad……...325

IV, 2, 3. La sangre y el corazón en el *Timeo*…….337

IV, 2, 4. La sangre: la respiración y la nutrición como movimiento…….340

IV, 2, 5. Coda: dieta y metempsícosis. Sobre la carne y las plantas……..361

V. CONCLUSIONES…….....366

BIBLIOGRAFÍA……...……396

INTRODUCCIÓN

Al igual que buena parte de los diálogos platónicos, el *Timeo* continúa suscitando controversias, interpretaciones y lecturas de distinto signo y, en muchas ocasiones, opuestas. Esto no es una novedad, sino una constante desde la más inmediata recepción de este diálogo en el seno de la Academia, de suerte que cabría decir que el *Timeo* es uno de los textos más leídos y comentados de este complejo continuo que une la cultura de la Grecia clásica con el mundo romano y la historia de Europa. Como es sabido, la controversia entre los partidarios de interpretar la figura del demiurgo y el relato artesanal de la creación del mundo en clave alegórica y los defensores de su interpretación literal se remonta a la propia Academia Antigua y sigue siendo una cuestión polémica y crucial para la interpretación del *Timeo* (L. Tarán, 1971; M. Baltes, 1996, A. Vallejo, 1996 y 1997; F. Lisi, 2001). Mas no sólo la figura del demiurgo es materia de polémica. Hay muchos otros aspectos, como la particularidad dialógico-formal del texto, que es casi un monólogo, o dos monólogos, para ser más exactos: uno sobre la historia antigua de Atenas y otro sobre la creación del universo. También ha sido materia de debate la posición del diálogo en una trilogía incompleta (*Timeo*, *Critias*, *Hermócrates*) en la que Platón analizaba el origen del universo, del hombre y de la sociedad; la presentación del célebre mito de la Atlántida, que se puede interpretar como una teoría acerca la historia y los modos de construcción ideológica de su relato, unida al contexto egipcio en el que este se revela (J.-F. Pradeau, 1997; K. A. Morgan, 2010). No se puede pasar por alto, asimismo, la importancia del contexto religioso (P. Hadot, 1983) en el que tiene lugar el encuentro entre Timeo, Critias, Hermócrates y Sócrates, el día de la festividad de la diosa, en tanto una suerte de momento de excepción en el que el *eikos logos-eikos mythos* logra obtener el suficiente grado de verdad como para adentrarse a desentrañar la estructura profunda de la *physis* y poner de manifiesto la divinidad que implica el límite en tanto forma y número, lo que ordena —y subyace a— todo lo generado, lo corporal, lo cambiante, en definitiva, lo mortal. Otro punto clave es la condición icónica y visible del mundo (A. F. Ashbaugh, 1984) y la importancia que el diálogo concede al sentido de la vista como *methodos* de penetración en el núcleo del cosmos y elaborar una *ekphrasis* sobre este que no resulta del todo ajena la idea de poema, según el modelo de los grandes poemas teogónicos y cosmogónicos de Hesíodo, Parménides, Empédocles o Lucrecio

(F. M. Cornford, 1937). La situación de la física y la fisiología y su lugar dentro del pensamiento platónico —lo que constituye el *logos peri physeos* que subyace al diálogo (G. Naddaf, 1997)— es, por otra parte, compleja y ha sido asimismo materia de discusión (G. E. R. Lloyd, 1968). Desde una fase de consideración del relato físico del *Timeo* como ecléctico o incluso como una auténtica aberración (B. Farrington, 1944) se ha pasado a diferentes posturas que defienden el estatus científico del *Timeo* y el conocimiento, más o menos profundo, de Platón sobre el estado y desarrollo de la física, la matemática y la medicina en su propio tiempo. El *Timeo* plantea, por otra parte, varios problemas a la hora de establecer una canónica platónica en relación con la física y el análisis sobre la materia generada. No es necesario abundar en las numerosas interpretaciones que se han llevado a cabo sobre la *chora* y la relación entre esta y lo no generado. La matemática aplicada al mundo por el demiurgo intercede entre la *chora* y el modelo, estableciendo un renovado paradigma de ciencia natural en el espectro griego, un paradigma caracterizado principalmente por la teleología y la intención metafísica y moral que subyace a toda la labor del demiurgo (C. Steel, 2001) y finalmente al propio relato platónico (F. Lisi, 2001).

El mero trabajo de establecer las líneas de interpretación históricas del texto y la influencia de estas interpretaciones en el propio devenir de la historia de las ideas en Occidente sería motivo ya de un importante trabajo. No es este el cometido de la investigación que ahora introducen estas páginas, aunque cada vez que se vuelve al *Timeo* parezca apetecer más descubrir cómo ha sido leído, interpretado, tergiversado, bien o mal entendido y cómo cada una de estas lecturas es, de alguna manera, fruto o causa de una determinada *forma mentis* histórica. No hay más que atender a la lectura cristianizante del demiurgo o a la J. Derrida desde los principios metodológicos de la deconstrucción para vislumbrar el enorme agujero negro que sigue siendo el texto de Platón, que, si bien no parece uno de sus diálogos literariamente más logrados, es posiblemente una de las simas más profundas de la historia de la filosofía antigua.

Este trabajo, modestamente, pretende acercarse al texto desde unas líneas de interpretación a veces novedosas y a veces antiguas, pero, acaso, no claramente avenidas con lo que vienen siendo los comentarios más arraigados sobre el texto (A. E. Taylor, 1928; F. M. Cornford, 1937; L. Brisson, 1998). El cometido de esta tesis es establecer determinados vínculos entre la filosofía y fisiología preplatónicas y el Timeo, como un punto de encuentro entre Platón y la tradición anterior, un “conglomerado” que, posiblemente, maneja con más soltura en el *Timeo* que en

cualquier otro de sus diálogos, principalmente en lo que a física y fisiología humana se refiere. Siempre ha resultado extraño que Platón dedique un diálogo entero a la composición del mundo y algunos críticos influyentes (F.M. Cornford, 1937, p. 20) han entendido que la cosmología entera del *Timeo* no es más que un prefacio a una trilogía que quedó incompleta con el *Critias* y abortada con el *Hermócrates*, en la que el interés principal radicaba en la moral y en la política, de suerte que, por ejemplo, la parte dedicada a la fisiología humana y la medicina es un excurso que, en palabras del propio Cornford (ibídem) "would be repellent to many". Desde esta clase de postulados, e incluso otros más radicales respecto de la competencia científica de Platón (cf. G. E. R. Lloyd, 1968), se han abierto nuevas líneas de interpretación basadas principalmente en el análisis de la importancia del discurso *peri physeos* y la definición de este como *eikos logos* o *eikos mythos*, bien con relación a la *dianoia* (M. I. Santa Cruz, 1997), bien con relación a la inevitable mediación sensorial y, por ende, corporal entre hombre y mundo (A. F. Ashbaugh, 1988), con el contexto de festividad divina en el que tiene lugar este *logos* (P. Hadot, 1983), bien con un modo de razonamiento práctico y no meramente teorético acerca de la presencia e intervención divina en el mundo físico (M. Burnyeat, 2005). Estas son sólo algunos de los acercamientos a un tema realmente crucial y que hay que abordar necesariamente para poder establecer el marco de verdad y verosimilitud que el propio Platón concede a su relato sobre el mundo, su ordenación y desarrollo.

Mas, la complejidad del *Timeo* no radica únicamente en la opacidad y dificultad de interpretación de alguna de sus partes o la extrañeza de que el, quizá, primer gran metafísico de la historia de la filosofía se embarque en un *logos* sobre el mundo material que, en algunos pasajes, parece resonar con ecos poéticos y ese entusiasmo que caracteriza a Empédocles o Lucrecio. Uno de los factores más determinantes en este texto es ese estado de mezcla indisoluble entre diferentes claves de lectura. No hay más que asomarse a la primera parte del relato, la intervención de Sócrates acerca de la jornada anterior —con la discusión aún no cerrada sobre si se refiere o no a la *República*—, al relato siguiente de Critias y al proemio que lleva a cabo Timeo de Lócride a su *logos peri physeos* para encontrarse con una tupida trama de caracterizaciones, contextualizaciones, relatos arqueológicos, mitos y presencias que sirven de prólogo a la *ekphrasis* filosófica que lleva a cabo el prohombre de la Magna Grecia (T. K. Johansen, 2004, p. 6).

Este trabajo pretende, por una parte, desentrañar alguna de las claves y referencias del *eikos logos*. En primer lugar cómo el uso metodológico que hace Platón del número y la geometría tiene sus raíces en el pitagorismo (siguiendo a A. E. Taylor, frente a diversas interpretaciones, entre otras las de F. M. Cornford o L. Brisson y al silencio de buena parte de la hermenéutica platónica) o, al menos, con el pitagorismo del tiempo de Platón, principalmente Filolao de Crotona o Arquitas de Tarento. Las últimas ediciones de estos filósofos de la Magna Grecia (C. Huffman, 1993 y 2005 respectivamente) ayudan a entender un entorno filosófico y científico del que Platón tomó algunos principios expuestos en el *Timeo*, pero recurrentes también en otros de sus diálogos. La idea del mundo como resultado de una mezcla, la noción de número como principio de regulación del mundo y huella de la acción del demiurgo —y su relación con la teoría de límite e ilimitado en el *Filebo*—, el valor de la proporción y la armonía en la generación del alma del mundo y sus ecos de la teoría musical pitagórica, la geometría en tanto principio racional puro a partir del que se derivan conocimientos diversos, incluso ético-morales y políticos (*Gorgias*, *República*, *Teeteto*) y que revela la propia estructura última del cosmos, además de ser la huella de la acción del demiurgo, la tripartición de las especies del alma y el vínculo de cada una de ellas con una región del cuerpo: todos estos puntos están, en distinta manera, *in nuce* en varios de los fragmentos de Filolao y en algunos de Arquitas. Establecer estas líneas de entrecruzamiento es una de las tareas de este trabajo. El *eikos logos* es un relato acerca de lo sensible y de los cuerpos del mundo físico. Aristóteles (*Metafísica* I 989b30-990a4) entendía que las investigaciones del pitagorismo, a pesar de recurrir a principios más alejados que los filósofos naturales, versaban principalmente sobre la naturaleza, sus principios y causas. Platón, como se intenta clarificar en este trabajo, se aproxima al mundo físico con algunas herramientas conceptuales y metodológicas que tienen su origen en el pitagorismo. Mas Platón no es un pitagórico, incluso se muestra crítico a veces con la secta. El valor que concede, en varias ocasiones, al cálculo y la geometría es propedéutico, en tanto método de formación y cuidado de un alma filosófica, la mera dedicación a estas disciplinas supone abjurar del *telos* natural de lo que de divino hay en los hombres, la dedicación al ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν. El modo en que los pitagóricos elaboran sus ciencias se podría comparar con el de los músicos que se quedan en el preludio y no ejecutan la melodía (*República* VII, 531c). Platón trasciende el pitagorismo para elaborar una compleja cosmología y acuñar una exposición teleológica del movimiento del mundo, tanto en su creación como en su

funcionamiento, en la que el lugar central que ocupa la divinidad, en ocasiones enigmática, no tiene ningún paralelo con la secta de la Magna Grecia. Se sigue aquí, en algunas conclusiones, el trabajo de W. Burkert (1972) y su hipótesis de que Platón y la Academia siempre se vieron como una cierta continuación del pitagorismo, aunque muy heterodoxa y particularmente la cosmología del *Timeo* tiene rasgos comunes con la ciencia natural pitagórica que ha llegado hasta nosotros.

Por el contrario, no se abordan en este trabajo, nada más que en contextos y discusiones concretas otras líneas indiscutibles de influencia, como pueden ser las que representan Parménides, Heráclito o Anaxágoras, bien tratadas por buena parte de la exégesis platónica. La tesis que se trata de defender es cómo el *eikos logos* en tanto discurso *peri physeos* está vinculado, en primer lugar, con una *ekphrasis* del mundo en la que la teorización sobre la relación entre este y el *logos* que lo describe se convierte en el punto de partida; en segundo lugar, que el *eikos logos*, en su discurrir, adopta conceptos y métodos de análisis de la *physis* surgidos principalmente en la Magna Grecia y en el entorno pitagórico (principalmente de la matemática de Filolao y Arquitas), en los que la vista y el oído —en tanto cualidades sensibles de origen divino— son los medios que permiten discernir en los seres físicos cuáles son las pautas estables inmanentes al proceso de devenir y cambio al que están sujetos por el hecho de haber aparecido mediante un proceso de *genesis* que es una ordenación del caos; en tercer lugar, cómo Timeo o Platón, al final de su *logos*, se sirven de la fisiología humana y la medicina para apoyar mediante pruebas concretas anatómicas y patológicas una psicología y una organicidad física que se convierten en sus manos en una prueba de la mano del artesano divino, en su firma, y en la demostración del fin auténtico de la vida humana y el significado escatológico del imperativo de vivir *kata physin*. Una *genesis*, por tanto, que no está regida por el movimiento sin *telos* de una *chora* primordial, una especie de caos primigenio, sino que está ordenada por la acción de la divinidad sobre el mundo cuyos rasgos de manifestación más evidentes son la presencia del número y el límite en cada ser y la idea del mundo como mímesis de ese modelo perfecto y bueno que le sirve al dios como paradigma de ordenación del mundo físico.

El análisis de la creación-ordenación del mundo y la intención de Platón de demostrar cómo el mundo está dirigido hacia lo mejor, en la mejor manera posible, se desarrolla tanto en el plano del macrocosmos como en el del microcosmos humano. Por ello, el cuarto capítulo de este trabajo se centra precisamente en la generación de la

especie humana, en cuerpo y en las tres especies del alma. La intención teleológica de este mundo en cuanto orden que es el centro de la *ekphrasis* platónica se aplica ahora a la formación de los huesos, tejidos y músculos que componen un ser humano. Los procesos son, en gran medida, los mismos que rigen los principios generales de la física. El cometido final de esta parte es analizar el modelo de composición cuerpo-alma que plantea Platón y determinar cuáles son las teorías fisiológicas anteriores que toma y reformula: por una parte, el encefalocentrismo de la escuela de Alcmeón y el replanteamiento que de esta teoría se hace en el corpus hipocrático, por otra, la línea emocentrista de Empédocles o cardiocentrista de tratados como *Sobre el corazón*. Platón elabora una síntesis, en realidad original, entre estas diversas teorías, mas Filolao de Crotona había elaborado anteriormente otra distinta. La razón de que Platón no asuma el modelo de Filolao radica en la teoría de las especies del alma del ateniense y las relaciones entre estas tres *psychai* y las tres zonas corporales principales. La teleología de Platón dirige, como es sabido, la especie inmortal del alma hacia la imitación de la divinidad, la *homoiosis theo*, auténtico fin de la vida humana que rige, asimismo, su escatología, ello conlleva importantes implicaciones fisiológicas y anatómicas en las que, al igual que sucedía en el terreno de la teoría del número o la geometría, Platón trasciende la herencia pitagórica y de la Magna Grecia (también Empédocles) para generar un discurso que, al menos en lo que cabe afirmar a partir del corpus textual cosmológico y fisiológico que nos ha llegado, se puede calificar no tanto de "ecléctico", sino de original y muy enraizado con los problemas de la ciencia y la filosofía de su tiempo.

El título de este trabajo, *Cuando el dios no está ausente*, surge de la lectura conjunta de dos pasajes que tienen una importancia fundamental a la hora de entender el origen y el funcionamiento del mundo según la cosmología platónica. Uno es *Timeo* 53a8-b7, en donde se especifica el estado de los elementos primordiales antes de la intervención divina, ese caos originario que surge de nuevo cuando el dios desaparece de la tierra. El otro pasaje es el mito del *Político* (269e-274e), donde se narra precisamente lo que sucede en el momento en que la divinidad se retira del mundo. Lo que se pretende estudiar en esta tesis doctoral es ese estado de orden que, en la cosmología platónica, surge de la presencia y cuidado que la divinidad ejerce sobre el mundo y el ideal de imitación que se desprende de ello.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral ha sido fruto del trabajo que he podido llevar a cabo bajo la dirección del Pr. Francisco Lisi Bereterbide. Realmente buena parte de las ideas que aquí se exponen han surgido en diferentes seminarios, discusiones de pasajes, conversaciones, avisos y recomendaciones a lo largo de los cinco años que han pasado desde la concesión de la beca de la Fundación Universidad Carlos III para finalizar el doctorado. Las correcciones del Pr. Lisi Bereterbide siempre fueron encaminadas a esclarecer pasajes y mejorar esta tesis. Vaya por delante mi agradecimiento y reconocimiento a uno de los más agudos y críticos lectores de Platón que cabe encontrar.

Dentro del ámbito de la filología clásica ha tenido la oportunidad de gozar de la amistad y ayuda del Pr. Carlos García Gual desde los años de estudiante de Filología Clásica en la Universidad Complutense de Madrid. El Pr. García Gual ha sido siempre un referente intelectual y personal y buena parte de la labor de varios de sus antiguos alumnos está marcada por ese característico contagio que logra generar en las mentes no prejuiciosas. Quisiera agradecerle su apoyo y generosidad durante tantos años. Sin mis dos compañeros y amigos Óscar Martínez García y David Hernández de la Fuente esto hubiera sido casi imposible: con sus sabios consejos y su estricta ética hoplítica nunca han quedado desprotegido mis flancos. Gracias, compañeros. Además de a ellos he de agradecer a Patricia Cañizares, Javier Pizarro, Isaac Ramos y Marcos García, amigos desde los tiempos de los pasillos alicatados de la Complutense que siempre hayan confiado en mí y me hayan dado tantos ánimos a la hora de volver a esta procelosa tarea doctoral. Es una suerte haber podido contar con todos ellos. Los compañeros de la UC3M no han sido menos alentadores. He de agradecer profundamente a Diony González, Federica Pezzoli y a Paula Olmos su atención, ánimo y un compromiso con el compañerismo difícil de encontrar en los despachos de las *almae matres*.

En el terreno personal, sin mi compañera, Susana, no hubiera sido posible nada de esto y se hubiera convertido en una labor mucho menos grata. Gracias finalmente a mi hermano Germán, por ser una especie de *stalker* en esta zona de la filosofía, a Salomé y a Germán y María Piedad, mis padres, por haberlo puesto todo en marcha y cuidarlo desde entonces.

I. *ALETHINOS LOGOS, EIKOS LOGOS, EIKOS MYTHOS* EN LOS RELATOS HISTÓRICO Y COSMOLÓGICO DEL *TIMEO*: MUNDO, VERDAD Y SENSACIÓN

Aunque tradicionalmente la cosmología platónica tiene uno de sus puntos más discutidos en la interpretación del acto creacional, su literalidad o su condición alegórica, de la que se derivan cuestiones de suma importancia para la interpretación del *Timeo* (F. Lisi, 2001, pp. 11-24), también han suscitado diversas discusiones el relato de la Atlántida que lleva a cabo Critias y la propia valoración del largo desarrollo de Timeo de Lócride acerca de la física, una subdisciplina de la filosofía que en principio parece tener dentro del corpus platónico un rango intelectual inferior a otras prácticas como la dialéctica, la *dianoia* o la matemática, modos de intelección de las realidades eternas y, por tanto, no generadas (28a). Resulta un tanto paradójico el hecho de que el diálogo en el que más se sintetiza una visión del mundo general, que abarca cuestiones centrales de metafísica, teología, cosmogonía, antropología, fisiología, medicina y escatología, mantenga cierto grado de diferencia respecto del resto de diálogos en los que se tratan cuestiones semejantes. Diferencias que atañen además a la propia composición del texto en el que se encuentran ciertas convenciones de la poesía cosmológica o de la prosa médica y que, como señala D. Sedley (2010, p. 246), cambia habitualmente de registro, pasando del mito de creación al tratado científico, al himno, al argumento dialéctico o la fábula etiológica. Por otra parte, el propio diálogo viene siendo una continua fuente de discusión desde su origen, en una línea de polémica y análisis que arranca con la interpretación que hicieran los propios discípulos de Platón en el seno de la Academia —Jenócrates, Espeusipo, Aristóteles— y que sin cesar a lo largo de los siglos llega hasta la bibliografía más reciente[1].

En el *Timeo* Platón, a diferencia de otros diálogos generalmente considerados contemporáneos o, al menos, cercanos en el tiempo, como *República*, *Sofista* o *Parménides*, no está particularmente interesado en la formulación de una teoría del ser inmutable, lo que no deviene y siempre permanece igual a sí mismo —incluso, como se intentará demostrar desde este punto en adelante, cabe discutir la separación canónica entre mundo de las ideas-mundo físico y *episteme-doxa* (Ashbaugh, 1988, p.

[1] A modo de ejemplo, cf. T. Calvo y L. Brisson, 1997, pp. 17-24; A. Vallejo, 1997, pp. 141-148; T. K. Johanssen, 2004, pp. 4-5; F. Lisi, 2009, pp. 334-345; C. Natali y S. Maso, 2010, p. 19-20.

10)— sino que, en boca del desconocido Timeo de Lócride, entra de lleno en una descripción del mundo, una fisiología de lo que no permanece idéntico a sí mismo, de lo que está sujeto a *genesis* y, por ello, a nacimiento y a destrucción, para concentrarse, por último, en la relación que se da en el hombre entre cuerpo y alma y en el destino de esta. Para ello compone lo que podríamos denominar un *logos peri physeos*, aunque nunca se refiera a él en estos términos, sino como *eikos mythos* o *eikos logos* (29c-d *et passim*).

Si bien el *Timeo* no carece de la persuasión argumental ni del análisis conceptual a los que acostumbran sus diálogos, en este Platón se sirve en él de otros recursos retóricos. Como ha apuntado T. K. Johansen (2004, p. 6), la persuasión se realiza aquí mediante la acción de pintar un cuadro y relatar su contenido según se va pintando: un cuadro cuya armonía y orden remiten a los ideales de belleza del clasicismo griego, del que lamentablemente no han quedado restos pictóricos directos. A lo largo del *Timeo* el discurrir del *logos* va dejando ver, enseñando a la vez que relatando, una obra maestra, "comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres" (F. Lisi, 1992, p. 170). De este modo, se puede hablar del *Timeo* bien como de una *ekphrasis* filosófica (Johansen, 2004, p. 6) con un valor ético final —en la medida en que este paso por las diferentes capas y estados de mundo revela un orden que no es fruto del azar, sino que en la base de su generación-ordenamiento se encuentra la propia concepción de *techne* que Platón expone en la mayoría de sus diálogos—; bien como de un teatro (L. Palumbo, 2008, pp. 314) en el que la *poiesis* del cosmos aparece como una mímesis. La *chora*, para Palumbo, sería el escenario en el que el protagonista, el demiurgo, llevaría a cabo la presentación de su reproducción del modelo, al igual que un poeta pone su tragedia sobre la escena. Dejando de lado estas analogías, resulta interesante que ya a través de un modelo poético (Cornford, 1937, p. 31), de uno pictórico (Johansen) o uno teatral (Palumbo), el acercamiento al *Timeo* no pueda dejar de lado la mímesis artística, tratándose de un texto sobre cosmología y física.

Mundo empírico significa un modo de relación ontológica respecto del mundo de las ideas: si las cosas sensibles se hacen de algún modo inteligibles es por el hecho de participar del ser, de la presencia del ser que hay en cada una, de suerte que esa presencia convierte el mundo sensible en un *mimema*, un *eikon*, una representación o una semejanza de lo inteligible. Como señala L. Palumbo (2008, p. 32-33): "Le cose sono dotate di qualificazione in quanto sono *eikones*, *mimemata*, *aphomoiomata* delle

idee (*Timeo* 48e6, 50c5, 51a2, 51b6, 92c7). Le idee, le essenze eterne e immutabili del primo livello, in questo nostro mondo sono rappresentate, in vario modo, dalle cose e dagli esseri viventi di `quaggiù´, dalle loro qualità e dalle loro relazioni, da ciò che essi contruiscono e dalle azioni che essi compiono". La belleza y el orden del mundo es planteada de modo axiomático por Platón en *Timeo* 30a-31a, tanto el cuerpo como el alma del mundo gozan de la forma más perfecta que cabe: la esfera en los sólidos y la más perfecta armonía aritmética en la magnitud que es el alma del mundo. La proporción matemática que todo manifiesta es la prueba irrefutable de la presencia de lo eterno en el devenir. El mundo es una representación casi perfecta, en el grado más alto en que se ha podido persuadir al devenir para que tome una forma bella y ordenada (48a, 56c). Es un discurso probable o una narración probable, verosímil, la que se hace cargo de la descripción y explicación de este mundo-orden, aunque como se verá más adelante, no todos los hombres están capacitados para generar un *eikos logos* acerca del mundo, sino que el grado de veracidad de su discurso radicará en la *syggeneia* y en la armonía que exista entre su alma y el mundo. En definitiva, para poder llevar a cabo una *ekphrasis* del mundo, es necesaria una adecuación del alma al orden del mundo análoga a la del demiurgo con su obra (*Timeo* 29c-d), algo que define toda la teoría artística de Platón, tal y como se expone en *República* II y III y como quedará indicado en el comienzo del *Timeo*, que veremos más adelante. Siguiendo este paralelo con una creación artística, ha habido algunos autores que han preferido hablar del *Timeo* como poema del mundo (P. Shorey, 1901, p. 206; F. M. Cornford, 1937, p. 31; P. Hadot, 2010, p. 277) y vincularlo con los presocráticos. De acuerdo con esta visión tanto el *Timeo* como el *De rerum natura* de Lucrecio serían "himnos al universo", cantos a su belleza y a la estructura natural que subyace a su presencia sensible: "Both approach the investigation of nature in a spirit of glad wonder and awe. Both thrill with a sense of the beauty of the cosmos, the glory of the sum of things, that reflects itself in a sustained intensity of rythm, diction and vivid imagery" (P. Shorey, 1901, p. 206).

No deja —ni ha dejado a lo largo de la historia— de resultar sorprendente que el filósofo crítico de las sensaciones, el defensor del predominio del alma sobre el cuerpo y de un paradigma de lo eterno, lo que no deviene, en tanto unión de ser y verdad, dedique buena parte del contenido del *Timeo* a la física, a una teoría acerca de la intensidad y el grado de veracidad, o verosimilitud, de la sensaciones y a una exposición sobre fisiología médica, bastante alejada de la imagen metodológica

(*Fedro*) o paradigmática (*Gorgias*, *Banquete*) con la que suele aparecer esta *techne* en los diálogos platónicos. Por otra parte, lo que resulta aún más resistente a la visión dualista —dogmática— de algunos intérpretes, entre ellos, Cornford, es que no elabore un *logos* crítico o despectivo con todo lo que da testimonio de la corporalidad del mundo y del hombre, patologías incluidas. Al contrario, es la sensación, centrada únicamente en la vista y el oído, la que nos hace testigos de la belleza y del orden del mundo, de suerte que estos órganos pasan a ser vehículos de acercamiento hacia el paradigma eterno que le sirve al mundo físico como modelo. Si bien en todo el *Teeteto* Platón no termina de definir una teoría clara de la sensación, en el *Timeo*— como de otra manera en la *República*, lo que se verá más adelante— sí se puede establecer que la relación que se abre entre la *dianoia* y el mundo en tanto realidad física no es ajena a la verdad y esa es la verdad que va a exponer Timeo de Lócride mediante un *eikos mythos* o un *eikos logos*.

I, 1. Poetas, sofistas: mímesis y εἴδωλον

En 19b3-c9, al inicio del *Timeo*, Sócrates establece una interesante comparación, que en cierto modo va a resultar programática, al menos por algunos de los problemas que plantea. Después de recordar la conversación que mantuvieron el día anterior acerca de la ciudad ideal en unos términos semejantes a lo expuesto en la *República*[2], continúa: "Quizás queráis escuchar ahora lo que me sucede con la continuación de la historia de la república que hemos descrito. Creo que me pasa algo así como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro o realmente vivos pero en descanso, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer, en un certamen, algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos. Lo mismo me sucede respecto de la ciudad que hemos delineado. Pues con placer escucharía de alguien el relato de las batallas en las que suele participar una ciudad, que las combate

[2] Cf. M. Cannarsa, 2007 (pp. 6 y 27 n.25): "Ciò comporta infatti una serie di contraddizioni, dovute: a) alla presenza nella *Repubblica* di mille altre cose di cui il *Timeo* non fa alcuna menzione; b) al problema della successione delle festivitá a cui si allude nei due dialoghi (la festa de Bendis nella *Repubblica* a ciui seguirebbe nel giorno successivo quella di Atena nel *Timeo*); c) alla diversitá degli interlocutori dei due dialoghi. Si può infatti osservare che le omissioni (punto a) rendono incompleto il supposto riassunto, l´incongruenza nei tempi e nei personaggi (punti b e c) lo rendono anche infedele".

contra otras ciudades, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, hace lo que corresponde a su educación y formación no sólo en la acción, sino también en los tratados con cada uno de los estados" (trad. F. Lisi, 1992, p. 159)[3].

Resulta algo sorprendente que la comparación se establezca entre animales pintados y animales vivos pero quietos: la virtud de estos bellos animales (ζῷα καλά) está en el movimiento y en su cumplimiento de sus funciones como seres vivos. Una nota interesante, que capta finamente K. Morgan (2010, p. 271) radica en el hecho de que esta necesidad de verlos en movimiento surja del deseo de Sócrates (19b7-8: εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι). La aparición aquí de la ἐπιθυμία remite a aquello que conlleva el cuerpo y lo sensible, de modo que se entreteje aquí la conexión entre las narrativas que van a venir a continuación, tanto la de Critias como la de Timeo, con el mundo sensible[4]. El problema radica en la posibilidad de que una ciudad como la descrita entre en acto, en terminología aristotélica. El contexto explica esta curiosa nota: de nada vale una ciudad estática. Donde se establece realmente lo que es una ciudad es en lo que sigue: guerras, tratados y todo aquello en donde se demuestra su educación y formación (M. Erler, 1997, p. 90). Por otra parte, la analogía con la pintura es importante en este momento, precisamente cuando se está introduciendo un diálogo en el que el *eikon* se va a convertir en elemento central, como se verá en las páginas siguientes. Como hace ver T. K. Johansen (2004, p. 26) en *República* V 472d-

[3] 19b3-c8: ἀκούοιτ᾽ ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω. προσέοικεν δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα: ταὐτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν. ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ᾽ ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἴς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδοῦσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατά τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων.

[4] K. Morgan, por otra parte, (2010, pp.270-271) entiende este pasaje como un diferencia profunda entre la intención del *Timeo* y la de la *República*: "What is important for present purposes is that this formulation, whether they were constructed by painting or were even really alive but at rest´, marks a transition from pictorial to narrative art that recapitulates the transition from the *Republic* to the *Timaeus*. This is a transition from a paradigm that may or may not be effected in our world to a narrative that takes place in it or even constitutes it. The movement is mirrored within the *Timaeus* by the movement from the eternal paradigm to the temporal and created universe".

e, se encuentra una idea semejante: "—Y piensas, acaso, que es de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre? —No, por Zeus —contestó. — ¿Y qué? ¿No diremos que también nosotros fabricábamos en nuestra conversación un modelo de buena ciudad? —Bien seguro. —¿Crees, pues, que nuestro discurso pierde algo en caso de no poder demostrar que es posible establecer una ciudad tal como habíamos dicho?" (trad. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, 1995, p. 301)[5]. La cuestión radica en la diferencia entre imagen (*eikon*) y referente (*paradeigma*), en suma, acerca de la mímesis, y será lo que sirva de introducción al relato de Timeo y la caracterización de *su logos peri physeos* como *eikos*. Sócrates (19d) lamenta no poder hacer un encomio a la altura de esos hombres del pasado —otro problema de representación, ahora entre tiempo presente y pretérito— y, a renglón seguido, establece tres géneros distintos de generadores de *logoi*: los poetas, los sofistas y los tres presentes: Timeo, Critias y Hermócrates.

En primer lugar, aprovecha para criticar a los poetas, antiguos y contemporáneos, ya que "tengo la misma opinión de los poetas antiguos y de los actuales y aunque no desdeño en absoluto su linaje, es evidente que el pueblo de los imitadores imitará muy fácilmente y de manera óptima aquello en lo que ha sido educado"[6]. En cambio, en aquello en lo que no ha recibido educación, no posee competencia alguna[7]; como

---

[5] V 472d4-e4: οἴει ἂν οὖν ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; πάνυ γε. ἧττόν τι οὖν οἴει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδεῖξαι ὡς δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο;

[6] 19d3-7: ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα καὶ ἄριστα.

[7] Acerca de la relación de la crítica a la poesía en este punto con la realizada en el *Timeo*, cabe señalar citar las palabras de M. Cannarsa al respecto (2007, p. 37-38, n. 96): "Questo riferimenti alla *Reppublica* e il giudizio espresso da Socrate nel *Timeo* sulla classe dei poeti sollevano la questiones della mimesi artistica e del giudizio di Platone sulla poesia, nonché della critica alla poesia avanzata nella *Repubblica*. Secondo un diffuso luogo comune, nella *Repubblica* (cfr. III 366e, III 386a-398b; X 595a-608b) Platone condannerebbe la poesia e l´arte imitativa in generale. Non potendo qui neppure sfiorare l´argomento, vorremmo

tampoco la poseen los sofistas (19e2: τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος) que, por su deambular de ciudad en ciudad, no pertenecen de lleno a una comunidad, no participan de sus guerras ni de sus conflictos y tampoco tienen trato con aquellos que son filósofos y políticos a la vez (19e 5-6: ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν), de modo que no conocen sus actos en guerra por no relacionarse con ellos ni de obra ni de palabra (19e6-8: ὅσ᾽ ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν), en suma, por no poder llevar a cabo la *tribe* necesaria para una correcta educación. El conflicto que se abre aquí implica a las formas tradicionales y nuevas de la *sophia* griega. El lector puede tener la tentación de conjeturar que los poetas "actuales" (περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν) mencionados en este pasaje no son sólo los épicos o los trágicos, a los que les correspondería el relato de una narración del pasado, aunque de datos desconocidos; tampoco poetas como Solón, maestro de verdad, uno de los que podía haber llegado a un estado realmente filosófico, pero la historia se lo impidió (22d), sino también los que, como Empédocles o Parménides, se sirven de la poesía como forma filosófica, habida cuenta que el propio *logos* de Timeo será, por su parte, un *peri physeos* en prosa[8].

---

semplicemente ricordare l´osservazione di Gaiser (1988, p. 92), sull´impossibilità di inquadrare la `critica´ di Platone alla poesia nell´ottica dei `singoli essempli storici —come Omero ed Esiodo, ma anche come Solone, intesi come `i maggiori rappresentanti del sapere prefilosofico"—, e dunque sulla necessità di porre attenzione `ai grandi contesti generali´: in quest´ottica per così dire `estesa´, Platone cercherebbe `di superare la letteratura, la retorica e la politica tradizionali e, ad un tempo, anche la sofistica, riprendendo e portando avanti, mediante svilupi e approfondimenti, i loro strumenti e le loro funzioni".

[8] Acerca de la intención *peri physeos* del *Timeo*, cabe señalar, con G. Naddaf (1997, p. 32), que en *Leyes* X 888d-890a, Platón, después de su ataque a poetas y teólogos (886 c-d), critica la tradición anterior de los fisiólogos *peri physeos* vinculándolos con el relativismo moral sofista, con el ateísmo y haciéndolos responsables de la corrupción a la que han llegado los ciudadanos de su tiempo. El pasaje arremete contra aquellos que postulan un concepto de generación a partir de la mezcla de azar y naturaleza y que defienden en consecuencia que el movimiento entero del mundo se produce por la mezcla de estas dos potencias generadoras. En el *Timeo* se postula el paradigma opuesto: todo aquello que se mueve revela en su movimiento una estructura matemática que unifica todos los seres presentes en el mundo sublunar, una igualdad geométrica. Precisamente en la *physis*, en donde los fisiólogos y sofistas no ven sino

El uso de ἔθνος y γένος en este pasaje merece comentario. El empleo de ambos términos puede deberse a una *variatio* estilística, pero el hecho de que Platón recurra a estas dos palabras puede albergar una intención profunda. Según el LSJ, la diferencia que se establece entre ambos es la misma que hay entre nación o pueblo (ἔθνος) y tribu o clan (γένος). Según esto, el τὸ ποιητικὸν γένος sería una clase menor incluida dentro del τὸ μιμητικὸν ἔθνος, en el que estaría comprendido un amplio espectro de imitadores. Como indica T. K. Johansen (2004, p. 32): "The passage thus suggests that whilst all known poets would fail as imitators of Socrates´ citizens because they have no experience of such characters, there might be another sort of imitator (included in the more general class of the *mimetikon ethnos*) who does have the relevant experience and therefore could imitate the citizens". Huelga decir que el μιμητικὸν ἔθνος, capaz de imitar la excelencia de los ciudadanos, no estará compuesto por sofistas, por los motivos arriba señalados, que son asimismo un γένος, pero que no pertenecen a la clase del τὸ μιμητικὸν.

Este rechazo a la sofística, habitual en Platón, encuentra, por otra parte, paralelos en varios pasajes del *Gorgias*, diálogo con el que el *Timeo* posee varias concomitancias, según se irá viendo en este trabajo. Si bien en el *Timeo* no hay una condena explícita de la *epideixis* sofística, de la que no ha lugar debido a la naturaleza de los participantes de la reunión —como se explicará más adelante—, la crítica del τὸ δὲ τῶν σοφιστ ῶν γένος es fundamental para entender, por una parte, la forma literaria del *Timeo* —, el hecho de que no haya realmente diálogo, en la forma en que este género filosófico es usado casi siempre por Platón—, por otra, cómo el *logos* cosmológico, el *eikos mythos-eikos logos*, encuentra su fundamentación en un marco referencial abolutamente contrario a la sofística. Para ello resulta esclarecedor

---

el producto de un azar sin orden, es donde se manifiesta la sujeción de todo proceso de cambio a un principio de ordenación común a todos los seres, una estructura matemática del orden. G. Naddaf (ibídem) entiende que en 57d se hace una referencia a los fisiólogos y a la literatura *peri physeos*: τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρήσεσθαι y antes en 27 c, durante la invocación a los dioses, Timeo manifiesta una intención fisiológica: ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, pero, como se expondrá en este trabajo, el *logos peri physeos* de Platón está completamente marcado por la presencia de una *pronoia* divina que dirige la naturaleza desde su mismo origen, frente a la presencia de lo indeterminado o el azar en las cosmogonías de Anaxágoras o Empédocles.

comparar con otros pasajes de Platón y analizar desde qué ángulos y mediante qué terminología se establecen los parámetros de crítica. Desde el comienzo del *Gorgias* (447c, 448d, 449b) se lleva a cabo una marcada contraposición entre los discursos sofísticos (*logoi*, *epideixeis*) y el diálogo. El sofista Gorgias lleva a cabo una defensa de su arte en 456a-457c, frente a este, Sócrates denigra el estatus de la sofística como arte retórico y lo reduce a "una cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de esta; una la cocina, que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos" (trad. J. Calonge, 1982, pp. 47-48)[9]. Al cabo (463d1-2), Sócrates define la retórica como "un simulacro de una parte de la política" (ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἴδωλον). En *Gorgias* 464b-466a, frente a las *technai* del cuerpo y del alma (medicina-gimnasia y justicia-legislación), la sofística, o la retórica como adulación (κολακεία), "sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de los más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor" (trad. J. Calonge, 1982, p. 49)[10]. Estas cuatro prácticas están claramente al margen de la *techne*, porque son incapaces de dar *logos* acerca de sí mismas y operan en los márgenes del desconocimiento, el engaño y el placer irracional (*Gorgias* 464d1-3: καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι).

---

[9] 463a6-463b6: δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις: καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἓν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική: ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τήν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικήν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν.

[10] ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη —οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη—τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυ, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι.

Si la κολακευτικὴ es un εἴδωλον es porque no remite a un criterio de verdad ni del cuerpo ni del alma, una verdad que aquí es equiparada a la salud (εὐεξία). El εἴδωλον es una falsa apariencia "que se encuentra en el cuerpo y en el alma y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no tienen" (trad. J. Calonge, 1982, p. 49)[11].

Se puede afirmar que el *Gorgias* es un diálogo en el que se discute con aspereza la relación entre el alma y su actividad *kata physin*, su *arete* y aquello que la aparta de conseguirla, y aquello que, al final (523a-527e), pone en juego la salvación del alma o su condena. Por otra parte, en el *Gorgias* no se puede perder de vista que es la condena a muerte del propio Socrates lo que enmarca dramáticamente el diálogo (Dodds, 1959, p. 31-32), una condena que, como es sabido, no fue ajena a determinadas prácticas demagógicas de un sistema judicial en el que la persuasión es el medio definitivo para medrar en la vida política (*Gorgias* 452e-453a, 456a-457c, 459b-460a). *Teeteto* es una obra que posee varias semejanzas dramáticas con el *Gorgias*. El *Teeteto* está marcado por el juicio a Sócrates y, a pesar del subtítulo *peri aistheseos*, cobra un valor central la preocupación acerca del alma, acerca de su naturaleza, de qué se puede adquirir con el estudio —principalmente de la matemática— y qué no. En el *Teeteto*, en uno de los pasajes clave del diálogo (149a1-151d7), se expone la analogía entre la labor de Sócrates y la de su madre, la comadrona Fenarete. Teeteto (148e) confiesa que no posee respuestas satisfactorias a las preguntas de Sócrates. Se halla en una aporía: tampoco encuentra a nadie que explique los problemas como hace Sócrates. Sócrates recurre a una etiología para explicar la relación entre la vejez y las comadronas. Las comadronas también sabrían perfectamente intervenir en embarazos, apañar matrimonios, encontrar las mejores semillas, para que de esposos excelentes salieran hijos tales (149c9-e4), lo que encuentra un paralelo en *Timeo* 18d, en donde el estado debería amañar los matrimonios para lograr que buenos y malos se encontraran con sus iguales. A continuación entre 150b1 y 151d1 se repite en cuatro ocasiones la referencia a los εἴδωλον-εἴδωλα. En 150a9-150b2: "Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir"[12] (οὐ γὰρ πρόσεστι γυναιξὶν ἐνίοτε μὲν εἴδωλα τίκτειν, ἔστι δ᾽ ὅτε

[11] 464a7-9: τὸ τοιοῦτον λέγω καὶ ἐν σώματι εἶναι καὶ ἐν ψυχῇ, ὃ ποιεῖ μὲν δοκεῖν εὖ ἔχειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, ἔχει δὲ οὐδὲν μᾶλλον.

[12] Traducciones del *Teeteto*, A. Vallejo Campos, 1982, pp. 183-185.

ἀληθινά, τοῦτο δὲ μὴ ῥᾴδιον εἶναι διαγνῶναι); 150b8-150c2: “Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero”[13]; en 150e1-8: ”muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer ellos que debían proceder así o persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de las malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron, al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad”[14]; 151b7-c5: “Me he extendido, mi buen Teeteto, contándote todas estas cosas, porque supongo —como también lo crees tú— que sufres el dolor de quien lleva algo en su seno. Entrégate, pues, a mí, que soy hijo de una partera y conozco este arte por mí mismo, y esfuérzate todo lo que puedas por contestar a lo que te pregunte. Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños”[15]. En todos estos contextos el εἴδωλον desempeña siempre el papel de imagen de una falsedad, en tres de los pasajes aparecen unidos los términos εἴδωλον y ψεῦδος. Se trata de una amenaza que se cierne sobre el alma y que, en la analogía mayéutica que establece Sócrates, ha de ser limpiado y cribado a través la relación con él de aquellos que acuden a su συνουσία (151a2: δεόμενοι τῆς ἐμῆς συνουσίας). A veces la señal divina le ha impedido el trato con algunos (151a3-4: ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι), de modo que ha tenido que remitirlos –cabe señalar la ironía del comentario— al sofista

---

[13] μέγιστον δὲ τοῦτ᾽ ἔνι τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἡ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές

[14] πολλοὶ ἤδη τοῦτο ἀγνοήσαντες καὶ ἑαυτοὺς αἰτιασάμενοι, ἐμοῦ δὲ καταφρονήσαντες, ἢ αὐτοὶ ἢ ὑπ᾽ ἄλλων πεισθέντες ἀπῆλθον πρῳαίτερον τοῦ δέοντος, ἀπελθόντες δὲ τά τε λοιπὰ ἐξήμβλωσαν διὰ πονηρὰν συνουσίαν καὶ τὰ ὑπ᾽ ἐμοῦ μαιευθέντα κακῶς τρέφοντες ἀπώλεσαν, ψευδῆ καὶ εἴδωλα περὶ πλείονος ποιησάμενοι τοῦ ἀληθοῦς

[15] ταῦτα δή σοι, ὦ ἄριστε, ἕνεκα τοῦδε ἐμήκυνα: ὑποπτεύω σε, ὥσπερ καὶ αὐτὸς οἴει, ὠδίνειν τι κυοῦντα ἔνδον. προσφέρου οὖν πρός με ὡς πρὸς μαίας ὑὸν καὶ αὐτὸν μαιευτικόν, καὶ ἃ ἂν ἐρωτῶ προθυμοῦ ὅπως οἷός τ᾽ εἶ οὕτως ἀποκρίνασθαι: καὶ ἐὰν ἄρα σκοπούμενός τι ὧν ἂν λέγῃς ἡγήσωμαι εἴδωλον καὶ μὴ ἀληθές, εἶτα ὑπεξαιρῶμαι καὶ ἀποβάλλω, μὴ ἀγρίαινε ὥσπερ αἱ πρωτοτόκοι περὶ τὰ παιδία

Pródico o a otros “hombres sabios y divinos” (151b6-7: ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι)[16].

El grado de verdad, tal y como se expone en *Timeo* 28a6-b1 y 29b-d, está vinculado con la relación que se establece entre el modelo y la imagen-copia, el problema de fondo es la mímesis, la representación. En esta escala, como se verá más adelante, los *logoi* acerca del orden estable e inmutable (μονίμου καὶ βεβαίου) serán en sí mismos, estables e infalibles (μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους); mientras que los que versan sobre lo que se asemeja a lo inmutable, que es una imagen, son verosímiles y proporcionales a los infalibles (ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον)[17]. Al margen de estos dos rangos de *logoi*, se encontraría todo el resto de aproximaciones epistemológicas o sensitivas al mundo que no poseen un estatus de verdad suficiente. Como se deduce de este punto, son diferentes grados de conocimiento y verdad los que se ponen en juego. Se podría pensar en estos atributos en términos de gradación, lo que implicaría que hay una escala de verdad en la que el conocimiento y la creencia verdadera ocuparían lugares diferentes. Como concluye T. K. Johansen (2004, p. 51): “Such a claim might be compared with the image of the line in the *Republic* according to which the four subsections are distinguised in terms of degrees of clarity (*sapheneia*) on the side of the soul, and in degrees onf truth on the side of the subject atter (*Republic* VI 511d6-e4)”. Si hay una adecuación natural (*syggeneia*) entre el mundo y los estados del alma, gracias a la que el alma humana puede alcanzar determinados grados de conocimiento, el εἴδωλον de la sofística al que se hace

[16] A. Merker (2007, p. 72) analiza el *eidolon* desde otra perspectiva y en referencia a otros contextos distintos a los aquí presentados: “Si l´*eidolon* est un faux-semblant, il n´est pas pour autant posible de lui attribuer univoquement un rôle négatif, car le simulacre entre sous une certain condition dans le processus de la connaissance et de la educattion. Cette condition est précisément que le lien qui unit le simulacre-*eidolon* à son modèle-*eidos* soit manifeste et lisible par l´âme, autrement dit que l´expérience d´une différence ontologique entre le simulacre-*eidolon* et son modèle-*eidos* soit posible. La ruptura de leur lien, ou sa simple dissimulation, fait du simulacre un visible qui, loin d´engager l´âme sur la voie de la connaissance et de l´intelligible, l´entraîne sur celle du sensible et de l´apparence”.

[17] 29b6-c2: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους—καθ᾽ ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν—τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας.

referencia en *Gorgias* 463d1-2 quedaría en el más bajo rango de representación y relación con la verdad, al no poder ser ni representación ni mímesis de nada. En *Timeo* 71a3-7 se lo vincula abiertamente con el alma irracional y su ámbito de sensaciones[18]: "Sabían que no iba a comprender el lenguaje racional y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus hechizos" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 231-232)[19]. En 71b2-5 el dios construye el hígado "denso, suave, brillante y en posesión de dulzura y amargura, para que la fuerza de los pensamientos proveniente de la inteligencia, reflejada en él como en un espejo cuando recibe figuras y deja ver imágenes, atemorice al alma apetitiva" (ibídem, p. 232)[20]. Como se deduce de 71a7, el εἴδωλον tiene la facultad de la ψυχαγωγία. Como apunta Taylor en su comentario al pasaje (1928, p. 510), "The literal sense should not be watered down. *Psychagogein* is to call up spirits and the *psychagogos* is the profesional ghost-raiser"[21]. Los εἴδωλα, imágenes del día y de la noche, arrastran al hígado, al *epithymetikon* (L. Napolitano Valditara, 2007, pp. 356-357). La solución prevista por el dios es hacer el hígado maleable y persuadible por parte de la inteligencia (71b3-4: τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις), a fin de que esta pueda ejercer asimismo una fuerza represiva sobre las fantasías del hígado mediante el miedo (φοβοῖ). A continuación Platón explica cómo, cuando actúa sobre su parte natural amarga, le provoca contracciones, alteraciones y dolores; mientras que cuando "alguna

---

[18] Vinculada con el hígado, como señala Galeno en *Del uso de las partes* IV, 13, 310: "Pues como Platón dice el hígado `es como un animal salvaje pero necesariamente hay que alimentar esta parte que nos pertenece si debe seguir existiendo la raza mortal´. Nuestra facultad reflexiva, que es lo que realmente es el hombre, se asienta en el cerebro y tiene un ayudante y servidor, la parte irascible, aliada suya contra esa fiera. Por eso nuestro demiurgo conectó esas partes mediante prolongaciones y se las ingenió para que se escucharan unas a otras" (trad. M. López Salvá, 2010, p. 241). Asimismo en *De las doctrinas de Hipócrates y de Platón* VI, V 505-585K.

[19] εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ᾽ ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο.

[20] πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό.

[21] Así también L. Napolitano Valditara, 2007, p. 373, n. 69.

inspiración de suavidad proveniente de la inteligencia dibuja las imágenes contrarias, le da un reposo de la amargura, porque no quiere ni mover ni entrar en contacto con la naturaleza que le es contraria" (71c3: καὶ ὅτ᾽ αὖ τἀναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πρᾳότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσάπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως ἐθέλειν)[22]. La maleabilidad del hígado le convierte en uno de los órganos más expuestos a la persuasión y, por otra parte, a la educación, de suerte que se genera un vínculo entre la fisiología y la teoría de la mímesis, en la medida en que el hígado es incapaz de discriminar el grado de verdad de esta y se ve afectado en su funcionamiento orgánico. El hígado es descrito como un espejo (71bc), como la parte del cuerpo más vulnerable a la acción de los simulacros (L. Napolitano Valditara, 2007, pp. 335-336).

Mas, por otra parte, cabe una lectura no literal del pasaje que remita a un sentido metafórico de la ψυχαγωγία. A modo de recapitulación: en *Gorgias* 463d2 se define la retórica como un πολιτικῆς μορίου εἴδωλον ; en el *Teeteto* son los εἴδωλα, vinculados con la falsedad, el centro de la tarea mayéutica de Sócrates quien, como partero de almas, ha de alejar la perniciosa influencia que los εἴδωλα ejercen sobre aquellas almas naturalmente dispuestas a la filosofía; en *Timeo* son las imágenes, casi fantasmagóricas, que actúan sobre el alma irracional por medio de *dynameis* ajenas al *nous*; finalmente en *Fedro* 261a7-9 se afirma que la retórica es "una manera de seducir las almas (ψυχαγωγία) por medio de palabras, tanto en los tribunales y demás

[22] Como es sabido, es en este estado de tranquilidad, bajo el dominio del alma racional, cuando el hígado desarrolla su función natural: entrar en contacto con la verdad por medio de la adivinación. Cf. C. Joubaud (1991, p. 119): "La nature première du foie est d´être une surface capable de réfléchir n´importe quoi, donc asimilable au miroir, surface parfaite s´il en est pour refléter tout objet. Mais ce miroir ne se comprend pas simplement comme un objet, il est `un instrument qui peut réagir à des subtiles transformations de l´être´. Voilà pourquoi il peut y avoir ces réactions sensibles grâce à la bile. Il est le lieu privilégié de la connaisance irrasionné et même irrationnelle, n´ayant pas droit au nom de connaissance comme tel, procédant par sensations, impressions et non par réflexion, mettant en jeu la simple perception. Le registre qui se déploie dans telles conditions est celui du trouble et du changement. Ceci permettra à Platon d´expliquer la divination".

reuniones públicas como en las reuniones privadas" (trad. L. Gil, 1983, p. 349)[23]. De nuevo en *Fedro* 271c10-d1 se hace referencia a la fuerza psicagógica del discurso: "Ya que la fuerza del discurso estriba en su hecho de ser un modo de seducir las almas (ψυχαγωγία), es necesario que quien vaya a ser un orador conozca cuántas partes tiene el alma" (ibídem, p. 359)[24]. Las partes del alma son las que marcan las diferencias de carácter y, dependiendo del carácter, se establecen los mecanismos de persuasión de la retórica (271d5-11). Para A. E. Taylor (1928, p. 510): "When the words *phychagogein*, *psychagogia* are used metaphorically of the plausible demagogue and his likes, who work at their will on the audience whom they hold `entranced´, it is always with a sense of the literal meaning, and the expression is usually meant to indicate dislike and contempt for performer or audience or both"[25]. El trance inducido por el orador, al igual que el estado de alteración que provocan los εἴδωλα en el hígado, es la más clara muestra de la irracionalidad del mecanismo que emplea; a ellos se opone el *logos* filosófico, como función propia del *nous*, del alma racional, y la mántica, como disciplina *alogos*, pero que, por propia instancia de la divinidad, posee un grado de verdad, en el caso del hígado, que se podría definir como "compatible". En suma, una retórica que se sirve de εἴδωλα no puede pertenecer ni a un género filosófico —el propio de los presentes en la reunión que se reproduce en el *Timeo* (19e8-20b1: καταλέλειπται δ ἡ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον)—, ni siquiera tampoco al τὸ ποιητικὸν γένος

---

[23] ἆρ᾽ οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις (…).

[24] ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει.

[25] Cf., Aristófanes, *Aves*, 1553. Frente a esta interpretación, P. Hadot (1978, p. 293) no dota a la ψυχαγωγία de esas connotaciones peyorativas, sino que la pone en relación con *Fedro* 270a, pasaje en el que se indica que "Todas las artes importantes necesitan como aditamento el `charlatanear´ y `meteorologizar´ sobre la naturaleza (πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι). Pues de ahí es de donde viene esa elevación mental y esa eficacia en toda la naturaleza" (trad. L. Gil, 1983, p. 356). Señala Hadot (ibídem): "Quoi qu´il en soit, la physique du *Timée* correspond à cette *meteorologia* qui doit donner au discours sa sublimité: elle est finalement subordonnée, comme la rhétorique philosophique, à la *psychagogia*, à l´action sur les âmes, à la politique, à la conversion philosophique".

incluido dentro del τὸ μιμητικὸν ἔθνος, quien, por su falta de buena educación, es incapaz de llevar a cabo una buena mímesis (19e: ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα καὶ ἄριστα, τὸ δ᾽ ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι)[26]. Los sofistas pueden ser capaces de hacer muchas clases de discursos, incluso bellos (πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ᾽ ἔμπειρον), pero no poseen *episteme* sino ἐμπειρία, tal y como se define a esta en *Gorgias* 462c: "Polo: —¿Qué es entonces? Sócrates:— Una especie de práctica. Pol.:— ¿Según tú, la retórica es una práctica? Sóc.:— Eso pienso, a no ser que digas tú otra cosa. Pol.:— Una práctica, ¿de qué? Sóc.:— De producir cierto agrado y placer" (trad. J. Calonge, 1982, p. 46)[27].

Por tanto, los εἴδωλα pertenecen a un tercer nivel ontológico, simulacros, representaciones de representaciones. En el *Sofista* (240a4-6) se define la imagen (εἴδωλον) como algo semejante a lo verdadero, pero que es otra cosa diferente a ello; es tan sólo parecida (τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;)[28]. La separación entre esencia y apariencia se debe al hecho de que son imágenes y aquello de lo que son imágenes, la pseudo-esencia, está separado del ser al igual que toda imagen —a modo de ejemplo, una estatua— es distinta del modelo real al que representa (L. Palumbo, 2008, p. 41). *República* X 598 b define claramente los términos en los que el εἴδωλον se relaciona con la verdad: "—Atiende ahora a esto otro: ¿ a qué se endereza la pintura hecha de cada cosa? ¿A imitar la realidad según se da o a imitar lo aparente según aparece, y a ser imitación de una apariencia o de una verdad? —De una apariencia —dijo. —Bien lejos, pues, de lo verdadero está el arte imitativo; y según parece, la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino muy poco de cada cosa y en que esto es un

---

[26] Para L. Robin (1951, p. 149) el *Timeo* cumpliría precisamente con la clase de retórica filosófica que demanda el *Fedro*: "une extension à la Nature et au Tout de la rhétorique philosophique, en tant précisement qu´elle est une `psychagogie´ et que l´Âme est son object".

[27] Πῶλος: τί τοῦτο λέγεις; Σωκράτης: ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα. Πῶλος: ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι; Σωκράτης: ἔμοιγε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις. Πῶλος: τίνος ἐμπειρία; Σωκράτης: χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.

[28] Todo aquello que en Platón está en el orden de la *eidolopoiike* pertenece al ámbito de la mímesis. El tipo de mímesis que ofrece la épica y la poesía trágica es definida en *República* X 599a8 como τῶν εἰδώλων δημιουργία. El *mimetes* en *Sofista* 265b1, 266a10, 267a4, 268a7 es un εἰδώλων ποιητής.

mero fantasma (καὶ τοῦτο εἴδωλον)" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1985, p. 512)[29]. Si bien no parece del todo acertada la traducción de εἴδωλον como "fantasma", lo cierto es que es a partir de esta idea del reflejo, de lo que se podría entender como una apariencia espectral de aquello de lo que pretende falsamente ser representación, o imagen, y alejada de una presencia física firme, desde donde se entiende la definición de la retórica en el *Gorgias* (463d1-2), como πολιτικῆς μορίου εἴδωλον: un tercer nivel ontológico respecto al grado máximo de verdad en el que está presente y opera la mentira. Se podría decir que, si la ψυχαγωγία de la pintura radica en engañar al alma a través de la vista, la de la retórica sofística implica una seducción del alma a través del oído, precisamente los dos sentidos de los que se ocupa Platón en el *Timeo* y a los que confiere un origen divino[30].

Hay una intención manifiesta de mentira y de engaño en el εἴδωλον tal y como aparece en los contextos citados de *Gorgias*, *Teeteto*, *Timeo* y *República*, lo cual es importante: el orden del mundo, tal y como ha sido proyectado y realizado por el demiurgo en el *Timeo*, implica una relación de participación, de grados de verdad, entre lo que siempre es, lo ingenerado, invisible y lo que nunca deviene y lo que nunca es, lo generado, visible y lo que siempre deviene (29e-31a), esta *methexis*, a través del esquema *paradeigma-eikon*, se hace también evidente en las facultades gnoseológicas empleadas en los actos de conocimiento y sensación; en suma, hay una determinada relación estable entre el modelo y la imagen (los objetos físicos): el *eikon*, que se

---

[29] τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει: πρὸς πότερον ἡ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὖσα μίμησις;φαντάσματος, ἔφη.πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητική ἐστιν καί, ὡς ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἑκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἴδωλον.

[30] Cf. L. Palumbo (2008, 139-147) para un análisis del término en relación con la pintura en el *Sofista* (234b6-c6): "Quando, mel *Sofista*, ma già mel libro decimo della *Reppublica*, Platone parla degli eidola pittorici, non ne parla come di rappresentazioni artistiche che raffigurano il mondo la piuttosto come di simulacri che si spacciano per enti veri e propri. I pittori creatori di tali simulacri sono degli imbroglioni che cercano di far passare la loro produzione di immagini per una produzione di enti (…) Così come la costruzione di tali immagini visive seduce la vista, e, attraverso la vista, l´anima, allo stesso modo la costruzione di tali immagini verbale seduce l´udito, e attarverso l´udito l´anima, e chi escolta resulta ingannato perché accoglie immagini al posto di veritá" (ibídem, p. 140).

asemeja al paradigma, aunque no tenga todas sus cualidades, trae a la mente el paradigma. Como concluye Ashbaugh (1988, p. 9): "Just as the cloak of Cebes brings Cebes to mind, the visible cosmos reminds the soul, through the eye, of the inteligible paradigms. Just as the sun mirrors the good by affecting vision in the same way that the good affects cognition, so also does seeing imitates thinking. The image simultaneously satisfies the eye and dissatisfies the mind so as to provoke a recollection". Siendo esta la relación ordenada entre mundo y conocimiento-percepción, una adecuación, el εἴδωλον actúa desestabilizando el alma (*Timeo* 71a-b, 87e-88d), de modo análogo a como los poetas y sofistas terminan por desestabilizar el orden que le corresponde a la ciudad *kata physin*.

El *Timeo* parece contradecir el rechazo central del *Gorgias* al discurso epidíctico, ya que casi está compuesto por dos disertaciones de distinta longitud. No obstante, el rechazo del *Gorgias* no se debe tanto a la forma como a los que se sirven de ella, los sofistas, ante los que Sócrates prefiere el diálogo (447b-c, 448d). La cuestión es quién puede generar qué clase de *logoi*; en definitiva, la pregunta no es acerca de la forma expositiva, sino acerca del alma filosófica. En el *Timeo*, a continuación de la crítica a los poetas y sofistas, se señala a quiénes están realmente capacitados para esta tarea de imitación: "el tipo de gente de vuestra disposición" (19e8: τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος). La cuestión principal es la *hexis*, por tanto. *Hexis* suficiente tienen tanto Timeo de Lócride, la ciudad con mejor orden político de Italia[31], noble y político honrado por los suyos y que además ha llegado en opinión de Sócrates "a la cumbre de la filosofía" (20a5: φιλοσοφίας δ᾽ αὖ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν ἐπ᾽ ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν), como Critias, cuya excelencia es reconocida por todos los presentes, y Hermócrates, reconocido por muchos. La presentación se realiza siguiendo un clímax descendente, desde la excelencia pública y filosófica al reconocimiento doméstico. Según esto, (M. Cannarsa, 2007, p. 28) parecería que Timeo es el único que tiene suficiente preparación para satisfacer plenamente la demanda de Sócrates. Los tres son invitados

[31] En su comentario A. E. Taylor (1928, p. 49) señala: "The *eunomia* of Western Locri was traditional; cf. Pindar, *Olymp*. X, 13: `unswerving Justice makes her home in the city of the Locrians of the West´. The allusion is commonly taken to be to the famous stringency of the laws of the sixth-century Locrian *nomothetes* Zaleucus. I suspect, however, that both Plato and Pindar mean something more. Plato´s statement about the eminent magistracies held by Timaeus seems to imply that Locri was one of the cities actually governed by the Pythagoreans before the troubles which broke up the order in the middle of the fifth century".

a continuar la exposición del día anterior, “ya que sois los únicos que en la actualidad pueden implicar a esa ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que correspondan” (20b4-6: εἰς γ ὰρ πόλεμον πρέποντα καταστήσαντες τ ὴν πόλιν ἅπαντ᾽ αὐτῇ τὰ προσήκοντα ἀποδοῖτ᾽ ἂν μόνοι τῶν νῦν).

Critias es el encargado de poner en movimiento a los ciudadanos de los que habla Sócrates en su comparación con el cuadro de los bellos animales, haciéndoles actuar conforme a la educación y crianza óptimas, y expone un relato acerca de los ciudadanos de una Atenas ideal, los antepasados reales de los atenienses de su tiempo (26d2-3: καὶ τοὺς πολίτας ο ὓς διενοο ῦ φήσομεν ἐκείνους το ὺς ἀληθινοὺς ε ἶναι προγόνους ἡμῶν). El relato de Critias (17a-27b), como es sabido, cuenta el encuentro de Solón con un sacerdote egipcio que le narra la historia de la Atenas primordial y la invasión del imperio de los atlántidas (24e: ποτε δύναμιν ὕβρει πορευομένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Ε ὐρώπην κα ὶ Ἀσίαν). El modo de presentación de Solón merece comentario y es importante para entender las relaciones entre verdad e imitación, entre *alethinos* y *eikos*, entre *mythos* y *logos*, que van a configurar una intrincada estructura conceptual a lo largo del diálogo. Solón es un ejemplo paradigmático de maestro de verdad arcaico, caracterizado por reunir en sí la política, la filosofía y la poesía, por lo que fue incluido en la lista de los siete sabios. Por otra parte, Aristóteles (*Política* 1273b27-1274b28) lo incluye en la lista de grandes legisladores y sus poemas constituyen un testimonio de *nomothesia* arcaica. Se pondera la sabiduría de Solón (σοφώτατον) en otros campos, también haber sido el más libre de los poetas (21c1-2: κατὰ τὴν ποίησιν α ὖ τῶν ποιητ ῶν πάντων ἐλευθεριώτατον). Continúa el pasaje: “¡Ay, Aminandro!, ¡ojalá la poesía no hubiera sido para él una actividad secundaria! Si se hubiera esforzado como los otros y hubiera terminado el argumento que trajo de Egipto y, si, al llegar aquí las contiendas civiles y otros males no lo hubieran obligado a descuidar todo lo que descubrió allí, ni Hesíodo ni Homero, en mi opinión, ni ningún otro poeta jamás habría llegado a tener una fama mayor que la suya (trad. F. Lisi, 1992, p. 162)[32]”. Solón podría haber sido ese poeta

[32] “εἴ γε, ὦ Ἀμύνανδρε, μὴ παρέργῳ τῇ ποιήσει κατεχρήσατο, ἀλλ᾽ ἐσπουδάκει καθάπερ ἄλλοι, τόν τε λόγον ὃν ἀπ᾽ Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέλεσεν, καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων ὅσα ηὗρεν ἐνθάδε ἥκων ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατά γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητὴς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἄν ποτε αὐτοῦ.”

perteneciente al τὸ μιμητικὸν ἔθνος capaz de llevar a cabo el encomio que merecen los hombres de antaño, ese ser filósofo y político a la vez que se reclama en 19e. Cabe interpretar las palabras de Aminandro de este modo: la poesía que debería haber compuesto —acerca de la historia relatada en Egipto— se vio dejada de lado por la necesidad de atender a su momento, de modo que fueron las revueltas internas (τὰς στάσεις) las que lo forzaron a desatender (καταμελῆσαι) la composición del poema realmente necesario. El verbo καταμελῆσαι implica un abandono o descuido del alma acerca de su cometido y tarea y, por tanto, es la virtud la que está en juego, lo óptimo. Más adelante todas las disciplinas intelectuales que engloba la filosofía son consideradas como *meletai* (*Timeo* 88c1: τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοί ᾳ κατεργαζόμενον), ocupaciones necesarias para el ejercicio de asimilación y de imitación de lo divino cuyo difícil *telos* es la ὁμοίωσις θεῷ (*Teeteto*, 176a5-b7). Solón se vio forzado a dejar de lado esta tarea filosófica, pero, aún así, sigue descollando dentro de los *miméticos*. No obstante, lo importante son los hechos y Solón los ha llevado a cabo: si bien dejó la mímesis de lado, puso todo el énfasis en los asuntos reales. Como apunta T. K. Johansen (2004, p. 34): "Those who can, do, those who can´t write poetry".

En *República* X 599b-e se encuentra un interesante paralelo de este pasaje del *Timeo* en el que se reclama de la poesía una actividad mimética filtrada por el conocimiento de los hechos: "Pero sobre las cosas más importantes y hermosas de que se propone hablar Homero, sobre las guerras, las campañas, los regímenes de las ciudades y la educación del hombre, es justo que nos informemos preguntándole: `Amigo Homero, si es cierto que tus méritos no son los de un tercer puesto a partir de la verdad, ni eres un fabricante de apariencias al que definimos como imitador, antes bien, tienes el segundo puesto y eres capaz de conocer qué conductas hacen a los hombres mejores o peores en lo privado y en lo público, dinos cuál de las ciudades mejoró por ti su constitución como Lacedemonia mejoró la suya por Licurgo y otras ciudades, grandes o pequeñas, por otros muchos varones. ¿Y cuál es la ciudad que te atribuye el haber sido un buen legislador en provecho de sus ciudadanos? Pues Italia y Sicilia señalan a Carondas y nosotros a Solón" (trad. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, 1995, pp. 514-515)[33].

[33] *República* X 599d1-e3: ὦ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς πέρι, εἰδώλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὡρισάμεθα, ἀλλὰ καὶ δεύτερος, καὶ οἷός τε ἦσθα

Este pasaje de la *República* es una muestra de la crítica de Platón a la poesía tradicional, principalmente como *paideia*[34]. Los hechos reales son más importantes que las imitaciones, de modo que es preferible convertirse en encomiado que en encomiador (*República* X 599b 6-7: καὶ εἶναι προθυμο ῖτ᾽ ἂν μᾶλλον ὁ ἐγκωμιαζόμενος ἢ ὁ ἐγκωμιάζων). En ambos pasajes —*República* y *Timeo*— es el encomio el género poético que se aborda, si bien hay una variación entre ambos: en el *Timeo* no se establece una crítica al encomio en términos de hechos reales frente a mímesis, una contraposición entre política y poesía, siendo el plano de la política, tal y como aparece en la *República*, un continuo que abarca diferentes prácticas tendentes al bien de una estructura social, por lo que una poesía que no sea útil para este cometido ha de quedar necesariamente fuera del programa político. Lo importante de un educador público —y esa es, en suma, la función de un poeta— es que sirva a la excelencia de las leyes de su comunidad, al igual que Carondas o Licurgo promulgaron leyes en beneficio de sus conciudadanos. En cambio, en el *Timeo*, la premisa del encomio se hace desde un contexto diferente y muy concreto: un grupo de *hetairoi* que destacan por su excelencia, que no tienen nada en común con los interlocutores de la *República*, a los que no hay que adoctrinar en cuestiones básicas, sino que, por su buena educación, son ya compañeros de charla válidos con los que caben muchos sobrentendidos y pocas enseñanzas. Ninguno de ellos parece susceptible de caer en los engaños de los *eidola* poéticos ni de la *psychagogia* sofística. En otras palabras, parece que en el *Timeo* y respecto de la *República*, esa contraposición entre poesía y bien público está ya superada y se afirma la posibilidad de una poética y una mímesis que, si se dan poetas de esa clase, terminarían por integrarse funcional y educativamente en ese espacio político que ha sido definido en esa conversación del día anterior, lo que,

---

γιγνώσκειν ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ᾤκησεν, ὥσπερ διὰ Λυκοῦργον Λακεδαίμων καὶ δι᾽ ἄλλους πολλοὺς πολλαὶ μεγάλαι τε καὶ σμικραί; σὲ δὲ τίς αἰτιᾶται πόλις νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφεληκέναι; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνα.

[34] Cf. *República* II 377c y 383b-c, entre otros. A este respecto es importante señalar que, al modelo de Homero, que no ha dejado tras de sí una escuela de vida, se contrapone el de Pitágoras (X 600b) "que fue especialmente amado por sus discípulos, conservando aun hoy día el nombre de vida pitagórica" (trad. M. Fernández Galiano y J. M. Pabón, 1995, p. 515).

de algún modo, aleja este encuentro de lo expuesto en la *República*[35]. La introducción paradigmática de Solón, en el primer apartado del *Timeo*, obedece a la necesidad de postular una mímesis poética positiva, incluso filosófica, si se quiere, de afirmar la posibilidad educativa, e incluso placentera, de una determinada buena poesía. De este modo Sócrates afirma que podría escuchar con placer un relato de hechos de guerra (19c2-3: ἡδέως γ ἀρ ἄν του λόγ ῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ᾽ ἂν ἄθλους ο ὓς πόλις ἀθλεῖ)[36]; al igual que Critias, asimismo, escuchó de su abuelo la narración del sacerdote con mucho placer y diversión (26b7: μετὰ πολλῆς ἡδονῆς κα ὶ παιδιᾶς τότε ἀκουόμενα). El discurso de Critias y el de Timeo se convierten en muestras de esta posibilidad mimética que conjuga placer y educación y no hay que perder de vista que ambos funcionan concretamente como himnos en la celebración de la fiesta de la diosa, como el propio Critias va a señalar en 21a[37]. Más adelante se tratará la importancia del contexto de la fiesta, en relación con el *logos* de Timeo. No obstante, si bien el *logos* de Critias se dirige a la diosa Atenea en sus connotaciones habituales como diosa de la razón que domina y somete a la barbarie —lo que encaja con la ideología encarnada en el Partenón, por ejemplo— y a los habitantes de una gloriosa Atenas del pasado; en cambio el de Timeo será el himno que "cante" la generación del orden del mundo, la *pronoia* que rige la *physis tou holou* y, principalmente, la figura del demiurgo, que, lejos de ser una figura alegórica (F. Lisi, 2001, pp. 12 y ss.) se convierte en la causa eficiente del cosmos (F. Lisi, 2007, pp. 107-109)[38]. Son, por

---

[35] Para K. Morgan (2010, p. 268-269), el *Timeo* presenta varias diferencias de fondo y forma respecto a la *República*: "One immediately suspects, therefore, that the *Timaeus* will present us with a `road not taken´ in the *Republic*, and this suspicion is confirmed by the way the *Timaeus* resumes and changes metaphors of the *Republic* dealing with the realizability of the ideal state".

[36] Como indica J.-F. Pradeau (1997, p. 22): "Le souhait de Socrate qui appelle ainsi le discours de ses invités est de forme courante; elle est d´usage dans le cours même d´un exposé (en *Republique* V 470a8, Glaucon adresse une demande identique à Socrate: ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι)."

[37] 20e-21a: πάντων δὲ ἓν μέγιστον, οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅ μα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν.

[38] K. Morgan (2010, pp. 270-271) entiende que uno de los pasos entre la *República* y el *Timeo* radica precisamente en el juego que se establece alrededor de la idea de *demiourgos*. Si en la

tanto, dos géneros miméticos distintos, uno basado en la historia y la arqueología, el otro en la física y ninguno de ellos es ajeno a los géneros poéticos existentes anteriores a Platón. Hay, sin excepción, una premisa insoslayable: la justicia y la verdad (δικαίως τε καὶ ἀληθῶς) son los requisitos necesarios para que la poesía, y cualquier *logos*, pueda ser útil y funcional para una ciudad. No obstante, el problema de la mímesis poética no está sólo del lado del poeta, sino que también es necesario que haya ante él un auditorio formado y preparado, que no sucumba a la *psychagogia* sofística.

Así en 53c2, Timeo confía en la educación de los presentes, que les capacita para seguirle por la exposición de la creación de los cuerpos geométricos: "Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual, pero que seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración" (trad. F. Lisi, 1992, p. 206)[39]. Según T. K. Johansen (2004, p. 34), los discursos en el *Timeo* y en el *Critias* están a cargo de expertos y eso dota a esta obra de un contexto distinto al de buena parte de los *Diálogos* platónicos, lo que permite la posibilidad de llevar el *logos* por otras vías, no mayéuticas ni didácticas. Son aquí la experiencia y excelencia políticas quienes hablan, no la ignorancia de la poesía tradicional, y quienes se someten al escrutinio de unos compañeros que son a su vez filósofos y políticos. Es como si, a diferencia de los del τὸ ποιητικὸν γένος, los presentes representaran esa clase del τὸ μιμητικὸν ἔθνος y sus discursos se movieran dentro de los parámetros de justicia y verdad necesarios y sancionados en la *República*. Por una parte, lo que hace verdadero y justo un discurso acerca del pasado, del que no hay testimonio, como es el caso del relato sobre la

---

República V 472c-473c se trata de buscar un *paradeigma* de la justicia de modo que el político (el rey filósofo) pueda servirse de él para dar forma a una ciudad justa, según el modelo artesanal de la pintura, en el *Timeo* es el propio *demiourgos* divino el que entra en escena fabricando un mundo que es imagen de su modelo eterno: "Rather than following the path of making philosopher kings artists and craftsmen (*demiourgoi*) as he does in *Republic*, Plato constructs, through Timaeus, a craftsman god (*demiourgos*) who constructs the physical universe on the model of the eternal paradigm, thus realizing the paradigm to the extent possible".

[39] νῦν δ᾽ οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν δι᾽ ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε.

Atlántida, es que los hechos allí narrados estén en armonía con la concepción de bien que ha de servir de fundamento a una *polis* justa; por otra, lo que confiere verdad y justicia a un *logos peri physeos* es su capacidad para revelar la estructura profunda del cosmos: la tendencia de todo al bien y el hecho de ordenación *pros to beltiston* en el más alto grado posible. Por su parte, la política y la arqueología histórica, en tanto *logos* sobre el pasado y sus configuraciones humanas, se relacionan asimismo con la estructura profunda del cosmos en tanto se convierten en relatos que dan testimonio de la tendencia natural hacia el bien, al menos en un pasado en el que los asuntos humanos transcurrían *kata physin*, seguramente en un mundo en el que el dios no estaba aún ausente. Esta es, se podría decir, la clase de mímesis que se defiende en el *Timeo*.

En el contexto dramático del *Timeo* y del *Critias* el grado de verdad del *logos* histórico que expone Critias está, por una parte, determinado por la excelencia tanto del propio narrador como del auditorio, por otra, por los personajes centrales del relato: Solón, el sacerdote egipcio y el linaje de Critias desde su bisabuelo Drópida y su abuelo Critias, quienes han transmitido la historia. De esta suerte los habitantes de la Atenas ideal inician una línea que, a través de Solón y la familia de Critias, llega hasta los presentes. El propio relato de Critias es ajeno a la escritura: "me quedó grabado como una pintura a fuego de una escritura indeleble" (26c2-3: ὥστε οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονεν), lo que parece recalcar la excelencia en la transmisión de una historia que culmina en un "banquete de discursos", tal como define el encuentro el propio Sócrates (27b7-8: τὴν τῶν λόγων ἑστίασιν). En la solemnidad de esta festividad y en la excelencia de los participantes, parece que no hay lugar para los toques humorísticos o los detalles de vida cotidiana que a menudo van, utilizando una símil deportivo, sirviendo de calentamiento a los interlocutores en los comienzos de otros diálogos platónicos, como *Gorgias*, *República*, *Teeteto*, *Banquete*, *Parménides* o *Fedro*, sino que, al igual que en el *Filebo*, apenas hay una mínima introducción antes de poner delante el motivo de la reunión.

En el *Timeo*, los participantes del encuentro han de ser la piedra de toque que pruebe el valor o la invalidez de los discursos. Al final del proemio que hace Timeo (29c-d), donde define su *logos-mythos* como *eikos*, se refiere a los presentes como jueces (29d1: κριταὶ) —algo que ya ha hecho antes Critias al final de su relato (27b3)— y, recordándoles la común naturaleza humana, causa del límite

epistemológico, hace una suerte de *captatio benevolentiae*[40]. El propio Critias, por su parte, dará cumplida cuenta de su propia *captatio benevolentiae* al comienzo del *Critias* (106c-107a). El contenido del discurso de Timeo es, para Critias, bastante más sencillo por referirse a la divinidad: "En los temas ignorados por el auditorio, su experiencia y su completa ignorancia en ese campo facilita enormemente la tarea del que va a exponer algo acerca de ellos. Sabemos que tal es nuestra disposición respecto de los dioses". En cambio, como demuestra la pintura (*Critias* 107d), es en la representación de lo más familiar donde más se encuentran los errores y deficiencias de la representación. La exactitud de la imagen es su adecuación a la verdad, como se ha visto antes en relación a los *eidola*, y esa adecuación aparece en el contexto compartido del banquete de discursos que se establece en el *Timeo* y en el *Critias*. De ahí la *captatio benevolentiae*: los que van a juzgar su *logos* tienen más experiencia en aquello de lo que él va a hablar —historiografía, política y justicia— que la que tienen respecto a aquello que expone Timeo. Como indica T. K. Johansen (2004, p. 35) estamos aquí muy lejos del tipo de auditorio de mencionado en *República* X 598b-c, el que se deja engañar placenteramente por la τῶν εἰδώλων δημιουργία: "el pintor nos pintará un zapatero, un carpintero y los demás artesanos sin entender nada de las artes de estos hombres; y, no obstante, si es un buen pintor podrá, pintando un carpintero y mostrándolo desde lejos, engañar a niños y hombres necios con la ilusión de que es un carpintero de verdad" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1985, p. 512)[41]. Este contexto artificioso y fraudulento está lejos de ser el del *Timeo*, donde la mímesis está incluso permitida, dada la *hexis* y la *trophe* particulares de los presentes (19e8).

---

[40] Sobre los jueces, cf. T. K. Johansen (2004, p. 52), para el que el uso de *eikos* en este pasaje estaría relacionado con el contexto retórico-jurídico. Por otra parte, A. Mourelatos (2010, pp. 244-245) analiza también la importancia de esta metáfora judicial del proemio: de entre los diversos *logoi* que explican lo mismo, uno ha de ser el vencedor por merecimiento, aunque haya otros contendientes: "The *logos* should be undefeated in all rounds; but not because all the other contenders were shabby; the victory should be merited (cf. *prosekei*); so, there must be many other contenders of equal stature in performance. And yet, none of these equally successful contenders can arrogate itself the title of `irrefut*able´* and `invinc*ible´*".

[41] οἷον ὁ ζωγράφος, φαμέν, ζωγραφήσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιουργούς περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαΐων τῶν τεχνῶν: ἀλλ᾽ ὅμως παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος, γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῷ ἂν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

I, 2. τό μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ᾽ ἀληθινὸν λόγον : diversos aspectos sobre Egipto y el relato de la Atlántida

Es la excelencia que está en la raíz de la historia y en su transmisión la que sirve de criterio de verdad del relato y permite que Critias introduzca su *logos* como λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς (20d7-8) y que, a su vez, cuando termine el relato, reciba del propio Sócrates un comentario como τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ᾽ ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που (26e3), lo que resulta un tanto sorprendente, por contraste, más aún cuando el relato sobre la creación del alma y el cuerpo del mundo, el centro del diálogo, el *logos peri physeos*, es introducido como un *eikos mythos* o *eikos logos*[42]. Cabe destacar aquí la relación que se establece en el discurso introductorio de Critias entre las palabras *mythos* y *logos* que, tanto en el desarrollo oral como en el contenido del discurso, parecen quedar igualadas, algo que también va a suceder en la larga exposición cosmogónica de Timeo que la sucede[43].

Ch. Rowe (2003, p. 22) pone en relación el uso de *mythos* que emplea aquí Sócrates con *República* VI 501e (οὐδὲ ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται;), en una contraposición entre la *politeia* en teoría y en la práctica, y añade: "there is no doubt that when Critias in the *Timaeus* talks of Socrates as having `gone through´ the *Republic*-like city or *politeia* he described `yesterday´ *hos en mythoi*, he means to be describing that *polis* as an imaginary construct: the account

[42] A. E. Taylor (1928, p. 57-58) señala al respecto que tanto *alethes* como *alethinos* no se refieren a un estado mental en el que se conozcan proposiciones verdaderas ni tampoco a proposiciones verdaderas por sí mismas, sino a los hechos y a las relaciones declaradas en la proposición verdadera y aprehendidas por la mente que conoce esa proposición. Por su parte, el comentario de Cornford apenas se detiene en este interesante pasaje de transición entre el *logos* introductorio y el *logos physikos*.

[43] K. Morgan (2000, p. 278) subraya lo paradójico que resulta que el relato más "científico" el de Timeo reciba una calificación tan cautelosa como "*eikos mythos*/*logos*", mientras que la historia de Critias, mucho más fabricada y artificiosa, sea, en cambio, calificada en varias ocasiones como "verdadera": "Both the Atlantis myth and Timaios´ cosmology intentionally confound the boundaries between *mythos* and *logos*. The permeability of boundaries underlines the importance of context in evaluating the status of any Platonic myth. The contrast here is between a social "`Noble Lie´ (though one located in a dialectical context) and a /dialectically defined) methodological myth".

was —as Socrates implies— a *plastheis mythos*, as opposed to the *alethinos logos* which will be provided by Critias in his `history´ of the war between ancient Athens and Atlantis". Ch. Rowe concluye que la Calípolis de la *República*, al existir sólo en palabras (*República* V 472d9-e1), recibe un tratamiento quasi-mítico, sin embargo, en el *Timeo* y en el *Critias* Platón transforma la ciudad de la *República* en un mito fundacional y lo que presenta Critias en su relato son hechos del pasado, datables y presentados de modo histórico. La intención del relato es presentar una Atenas que fue, que aún pervive en el presente y que puede ser de nuevo en el futuro, borrando las diferencias temporales mediante una línea genealógica que sigue existiendo, a pesar de las diversas destrucciones y fallecimientos narrados en el relato. Ch. Rowe apunta (1999, p. 272) que en la narración de Critias el pasado relatado, acaso ficticio, se identifica con un futuro posible y deseado, de modo que el problema se encuentra en el tiempo presente: "all that is missing is the link with the present – because, after all, ancient Athens (in Critias´ story) was utterly destroyed, and any future re-creation of it will require a complete restructuring of society". El mito, por tanto, se convierte en un modo de reconsiderar, reforzar y traer al presente valores del pasado.

Asimismo, K. Morgan (2000, pp. 269-270) hace una interesante lectura del relato de la Atlántida. Según K. Morgan, el mito de la Atlántida serviría para afirmar la necesidad de la *politeia* expuesta en la *República* y esbozada en el comienzo del *Timeo*: esa *politeia* sería la original de la Atenas ancestral y es traída al recuerdo por un sacerdote egipcio ante uno de los más célebres legisladores griegos y el más reputado en Atenas, Solón. Platón hace su particular llamada en unos términos que deberían resultar claros y contemporáneos en el siglo IV a.C. Platón haría, por tanto, uso del mito para persuadir a la adopción de la constitución expuesta en la *República*. Para K. Morgan (ibid) sería preferible que la ciudad, persuadida, asumiera por sí misma la constitución de la *República*, pero el mito actúa como segunda vía, como la "Noble Lie" de la que echar mano en estas circunstancias. T. K. Johansen, por otra parte (2004, p. 35), entiende el relato de Critias acerca de las hazañas de una ciudad de hombres virtuosos como el tipo de historia que se pide en la *República*: una historia de ficción, ya que los hechos particulares están plasmados según el modelo de la verdad sobre la grandeza y bondad de los hombres y sus recompensa. La historia se convierte en un modelo de mímesis que se transmite entre individuos que conocen, de modo que esta clase de representación se aleja completamente de la que se condena en la *República*.

Cabe decir que es el sacerdote egipcio da una clave interpretativa de la diferencia entre *logos* y *mythos*. En 22a6-b1 Solón cuenta (μυθολογεῖν) los mitos de Foroneo, Níobe, Deucalión y Pirra. La respuesta del sacerdote es célebre: "`¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!" (22b4-5: ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν). A continuación, es el mito de Faetón el que se introduce, la leyenda que, bajo la forma de un mito (μύθου σχῆμα), cuenta un suceso verdadero como la la desviación de los cuerpos celestes y las destrucciones por fuego que se producen periódicamente en el mundo (22c7-d3: τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ᾽ οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά). Asimismo, en 23b3-9 el sacerdote egipcio apunta: "Por ejemplo, Solón, las generaciones de los vuestros que acabas de exponer poco se diferencian de los cuentos de niños, porque, primero, recordáis un diluvio sobre la tierra, mientras que antes de él habían sucedido muchos y, en segundo lugar, no sabéis ya que la raza mejor y más bella de los hombres nació en vuestra región, de la que tú y toda la ciudad vuestra descendéis ahora, al quedar una vez un poco de simiente" (trad. F. Lisi, 1992, p. 165)[44]. Se podría poner en relación estos relatos para niños que menciona el sacerdorte egipcio con el público —niños y necios— sobre el que recaían los embustes del pintor del pasaje de *República* citado antes (X 598b-c), en el que el artesano ejercía la τῶν εἰδώλων δημιουργία.

Por otra parte, cabe señalar que este "ser niños" en el que incide el sacerdote egipcio en *Timeo* 22b no hace referencia únicamente a un temperamento infantilizado y sujeto al *eidolon* mítico, sino también a lo que implica una determinada relación con el pasado: los datos históricos de los que dispone el pueblo griego no van muy atrás en el tiempo a causa de las destrucciones cíclicas a las que se ha visto sometido. Como bien señala A. E. Taylor (1935, p. 52) en *Teeteto* (175a-b) se expone algo semejante en una crítica a aquellos que establecen genealogías y se alaban "siete antepasados ricos" sin darse cuenta de que "cualquiera tiene miles de antecesores y progenitores ni de que entre ellos los ricos y los pobres se cuentan por muchos miles, así como los reyes y

[44] τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἃ διῆλθες, παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων, οἳ πρῶτον μὲν ἕνα γῆς κατακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ᾽ ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ᾽ ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος.

esclavos o los extranjeros y griegos" (trad. A. Vallejo, 2007, p. 236)[45]. Entre estas genealogías de los vanidosos también aparecen personajes mitológicos, como Heracles o Anfitrión[46]. Es esta situacion de minoría de edad de la razón lo que caracteriza al pueblo griego frente a las "creencias antiguas transmitidas por una larga tradición" y los "conocimientos encanecidos por el tiempo" (22b7-8: οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι᾽ ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν) de los que hace gala la civilización egipcia. En 23a5-b3 se recalca de nuevo el hecho de que, cada vez que los griegos se proveen de escritura, les sobreviene de nuevo una catástrofe: "de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de vuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas" (trad. F. Lisi, 1992, p. 165)[47]. Esto conduce a que sus genealogías, al fin y al cabo su historia —o incluso historiografía—, no puedan ser más que mítica, como los cuentos infantiles (23b5).

Estos pasajes coinciden en que es un simulacro de verdad y de *logos* lo que se presenta como una mímesis de lo sucedido, un juego de niños que presenta hechos sorprendentes en la forma de una poesía que, finalmente, resulta ser no-mimética, en el sentido positivo que otorga Platón a la mímesis según se ha explicado en las páginas anteriores acerca del τὸ ποιητικὸν γένος y del τὸ μιμητικὸν ἔθνος. En esta primera parte del *Timeo* la poesía parece constituirse como un problema de primer orden, relacionado principalmente con la memoria y la educación. No hay que olvidar que es precisamente un entorno musical y poético el que contextualiza el relato de Critias, unido a una celebración juvenil, una especie de ceremonia de paso en la que se

[45] 175a2-b3: ὅτι πάππων καὶ προγόνων μυριάδες ἑκάστῳ γεγόνασιν ἀναρίθμητοι, ἐν αἷς πλούσιοι καὶ πτωχοὶ καὶ βασιλῆς καὶ δοῦλοι βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες πολλάκις μυρίοι γεγόνασιν ὁτῳοῦν: ἀλλ᾽ ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος ἄτοπα αὐτῷ καταφαίνεται τῆς σμικρολογίας, ὅτι δὲ ὁ ἀπ᾽ Ἀμφιτρύωνος εἰς τὸ ἄνω πεντεκαιεικοστὸς τοιοῦτος ἦν οἵα συνέβαινεν αὐτῷ τύχη, καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἀπ᾽ αὐτοῦ.

[46] Asimismo en *Leyes* III 676a-677b se indica que las ciudades y sus constituciones son muy recientes, al menos posteriores al último gran cataclismo que arrasó el mundo.

[47] ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἷον νέοι γίγνεσθε, οὐδὲν εἰδότες οὔτε τῶν τῇδε οὔτε τῶν παρ᾽ ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις.

celebraba la entrada en los clanes: es en la Kureotis, en el tercer día de las Apaturia[48] (21b1-c1)[49], cuando Critias abuelo cuenta a Aminandro la historia de Solón. En esa festividad, según afirma Platón, se celebraban certámenes de recitación[50] y entre los diversos poemas que se cantaban, estaban los de Solón, "el más libre de todos los poetas" (τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον)[51].

J.-F. Pradeau (1997) ha llevado a cabo un análisis exhaustivo del relato de Critias y sus connotaciones históricas y políticas. Para J.-F. Pradeau (1997, pp. 23-54) en el pasaje que antecede al relato de Critias Platón previene constantemente de la veracidad de las palabras de Critias (20d9: παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς; 21a6: πραχθὲν ὄντως; 21a3: δικαίως τε καὶ ἀληθῶς; 21d9: ὡς ἀληθῆ). A lo largo de la conversación es el propio sacerdote egipcio el que afirma ante Solón cuánto hay de verdad oculta en las antiguas tradiciones, de las que él va a mostrar solamente una parte; se podría interpretar que él aprehende aquello que es verdadero bajo las telas de leyenda con las que los griegos visten las más antiguas tradiciones: lo que sucede en el mito de Faetón, en donde la lección es doble. Se explica en este mito que, detrás de las ficciones teogónicas, hay causas astronómicas reales, una variación de las revoluciones planetarias: "L´exemple donne ensuite et surtout une explication, toujours sous le

---

[48] De acuerdo con F. Lisi (1992, p. 162, n. 10) las Apaturia era una "fiesta de los clanes jónicos que duraba tres días. En el último día (la Kureotis) se hacían diversas ofrendas para los que habían sido recientemente incorporados al clan por nacimiento, efebía o casamiento. Especialmente se cortaba el cabello a los adolescentes y se ofrendaba a la diosa Ártemis".

[49] ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατουρίων. τὸ δὴ τῆς ἑορτῆς σύνηθες ἑκάστοτε καὶ τότε συνέβη τοῖς παισίν· ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας. πολλῶν μὲν οὖνδὴ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾖσαμεν. εἶπεν οὖν τις τῶν φρατέρων, εἴτε δὴ δοκοῦν αὐτῷ τότε εἴτε καὶ χάριν τινὰ τῷ Κριτίᾳ φέρων, δοκεῖν οἱ τά τε ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν ποίησιν αὖ τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον.

[50] 21b3-7: ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας. πολλῶν μὲν οὖνδὴ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾖσαμεν.

[51] A. E. Taylor (1928, p. 51) señala: "Hence I take the meaning to be that Solon did not, like many famous poets, e.g. Pindar, Simonides, Bacchylides, `write to order´ to gratify the tastes of a patron, but, like a free gentleman, to please himself, and that this was reflected in his style and language (…) Solon, having no one to please but himself, can say what he likes, and is free to say it as he likes. `Le style c´est l´homme´ is peculiarly true of him".

même registre des variations et troubles cycliques, de l´imperfection, relative et `géographique´, de la transmission des faits archaïques" (Pradeau, 1997, p. 24). Es importante señalar que son los accidentes astronómicos los que explican la amnesia colectiva que sufren los griegos, ya que no pueden establecer nunca una transmisión continua de la historia. La verdad de los hechos del pasado, por tanto, se relaciona con una transmisión continua, genealógica, en la que la desaparición de testimonios y de memoria no produce alteraciones en la corriente de central de la historia. El problema de los griegos para crecer como pueblo y abandonar ese estado de infancia continuo no se debe sólo a los desastres naturales que tiene aparejada la tierra que habitan, es también su propia relación con los acontecimientos del pasado, el uso que de ellos hacen para mejorar la vida presente. El propio Critias sabía desde pequeño lo relativo a la antigua Atenas y la Atlántida sin que pudiera lograr que ese relato transformara o influyera en las condiciones de su propio presente a modo de *paradeigma*. Critias repite el relato que una vez contara Solón, lo que les convierte en portadores de un legado, pero el pueblo griego no parece estar precisamente interesado en el valor educativo del pasado o en su capacidad renovadora del presente (B. Sattler, 2010, pp. 262-264), de suerte que eso hace que las líneas de transmisión de este resulten interrumpidas: Solón no logra componer su gran obra acerca de los acontecimientos que le narra el sacerdote egipcio, Critias, por su parte, presenta un relato tan importante para la comunidad y su pasado en el seno de una reunión de cabales, en cierto modo una *elite* intelectual, bastante apartada del resto de la comunidad, que sí está profundamente preocupada por estos temas a causa de su excelencia y relación con la verdad.

El *logos* de Critias está enteramente marcado por una preocupación acerca del pasado, tanto por la historia como por las genealogías, no sólo las hesiódicas, sino también la ateniense y la del propio Critias, en última instancia. En el día de las Apaturia, cabe recordar, se celebraba la pertenencia a un clan a partir del recuerdo de su fundador y era el día en que los jóvenes se inscribían en una de las fratrías. Por otra parte, se puede pensar que el propio Platón, en la figura del viejo Critias, su bisabuelo, está rindiendo homenaje a su propio linaje. Como señala E. E. Pender (2010, p. 222), esta preocupación del prólogo por la transmisión y la salvaguarda del conocimiento tradicional pone en el punto de mira una cuestión central: quién se encuentra investido de suficiente autoridad como para narrar hechos humanos y divinos. Es a partir del recuerdo de la conversación entre Solón y el sacerdote egipcio y de la transmisión de

esta historia de padres a hijos dentro —y exclusivamente dentro— de la familia de Critias donde se fundamenta la veracidad del relato, un relato que, como se vio antes en la contraposición que establece Sócrates entre poetas, sofistas y el tercer género (19e8: τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος: la clase filosófica), encuentra en la naturaleza y la educación sus fuentes principales de legitimación[52]. A este respecto, J.-F. Pradeau (1997, p. 24) incide en la repetición como mecanismo de transmisión de la verdad dentro de un linaje: "La vérité, sans être semble-t-il altérée, *se répète*. Et le *Timée* nous le montre quand, à chaque fis qu´un destinataire se fait à son tour narrateur, au rythme des rencontres, amitiés ou liens familiaux, il rappelle et souligne la vérité de ce qu´il relate". Tanto Critias como Timeo —en 20a1-5 o en 27a2-6, pasajes en los que la presentación de ambos les sirve de legitimación para elaborar su relato— están en una relación determinada, filosófica, con la verdad por *physis* y por *trophe*. Se podría deducir que es la pertenencia a una determinada clase, filosófica, no sólo familiar, la que posibilita ciertas instancias de excepcionalidad en virtud de su educación, su formación en el seno de un *genos* y su *syggeneia* respecto de lo que es realmente bueno y educativo para la vida de la *polis*.

El relato de Critias se hace eco de las palabras del sacerdote egipcio: él se ve a sí mismo preparado (26c6: ἕτοιμος) para llevar a cabo la adecuación necesaria entre discurso y verdad; en suma, de construir su *logos* como un relato de verdad de aquello que Sócrates había expuesto el día anterior "como en un mito" (26c7-8: τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ), de modo que el relato "historiográfico" de Critias aparentemente sustituye el mítico mediante un *logos* más acorde (T. K. Johansen, 2004, p. 36)[53]. Los ciudadanos y la ciudad contada por

[52] Sobre la importancia de la transmisión en el prólogo del Timeo, cf. E. E. Pender (2010, 220 y ss.)

[53] Resulta muy interesante la lectura que lleva a cabo T. K. Johansen (2004, p. 36): lo que hacen tanto Critias como el sacerdote egipcio es llevar a cabo una transposición de dos mitos a un plano más elevado de verdad, de suerte que el sacerdote egipcio cuenta de nuevo el mito de Faetón dando una explicación verdadera: el mito oculta, de alguna manera, un hecho real como la *parallaxis* planetaria; mientras, por su parte, Critias pone en acción a los ciudadanos de los que ha hablado Sócrates, identificándolos con los antepasados antenienses: "In the case of the Egyptian´s response to the Phaeton story, one might say that the scientific truth behind it does not so much refute the *mythos* of Phaeton as translate it into a different form (*schema*), a form in which it is explained as an instance of a more general scientific phenomenon.

Sócrates el día anterior se trasladan, por una parte, a la realidad mientras que, por otra, se imbrican con el relato de verdad del sacerdote egipcio acerca de los antepasados reales de los atenienses[54]: en suma, los animales pintados o en reposo a los que se refería en 19b pasan ahora a un estado de movimiento. Una vez expuestos los tres relatos, se comprobará que están en plena armonía y no habrá disonancias ni desafinación en el canto, ya que la adecuación entre relato y verdad estará acorde con lo que se pide tanto a un *logos* como, por otra parte, al decoro que preside el momento, el festín de discursos ofrecidos a la diosa en su festividad (26d3-5: πάντως ἁρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπᾳσόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ)[55]. De alguna manera la aparición de ἁρμόσουσι tiene una intención programática, como se verá en otro apartado de este trabajo **(vid. X)**: la armonía es uno de los principios fundamentales sobre los que está construido el cosmos del *Timeo* y, por otra parte, es el rasgo y la prueba manifiesta de la presencia de una ordenación interna en la naturaleza de las cosas. La armonía es lo que unifica todo el cosmos como una obra de arte en la que todos los elementos están caracterizados por la presencia inmanente de una ley, el número, que dota de belleza y unidad a las partes y al conjunto. Además la armonía es lo que confiere acuerdo (*syggeneia*) a la relación

---

Similarly, Critias cannot simply reject Socrates´ *mythos*, since it is in this *mythos* that his allegedly historical characters were educated (cf. 27a9-b1: παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας). Rather, like the Egyptian´s retelling of the Phaeton story, Critias is now retelling the story about Socrates´ citizens as a true account in the sense that it is now about supposedly historical entities, the ancient Athenians". En una línea parecida señala J.-F. Pradeau (1997, p. 24): "Ici, dans la mesure où son statut formel, poétique, est en jeu, il faut en établir les conséquences quant à la nature du récit".

[54] 26c9-d3: νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς

[55] En relación a la diosa a la que se celebra, T. K. Johansen (2004, pp. 38-39) indica apropiadamente: "We may recall in this context that the first reason that Socrates states for acepting Critias´ account as meeting his needs is that the account will serve as a proper praise of Athena on the day of the Panathenaia (cf. 26e3 with 21a2). However, the Athena that Critias´ story celebrates is a philosopher-warrior goddess (that is, a guardian character) rather than an Athenian democratic goddess. Just as Plato appropiates the Athenians´ forebears in the service of a new set of philosophical ideals, so he appropriates their patron goddess".

entre verdad y relato, un acuerdo que imita la mímesis que se da entre el modelo del mundo y la copia que este es.

No se suele señalar que el esquema narrativo se corresponde, al menos en parte de su estructura, con un paradigma mítico que aporta ciertos rasgos de excepcionalidad: el del legislador que es formado o que recibe un código o unas leyes de manos de la divinidad. Según Homero (*Odisea* XIX, 178-179), Minos "conversaba con el gran Zeus". Estrabón (X, 8) cuenta que un cierto Radamantis, no el hermano de Minos, sino un personaje anterior al que Minos emuló, fue el primero que estableció una constitución en la isla: "argüía que procedían de Zeus los diversos decretos que promulgaba. Así, imitándole en esto, Minos subió durante nueve años, según parece, a la cueva de Zeus. Pasaba allí un tiempo, tras el cual bajaba con algunas disposiciones escritas que presentaba como mandatos de Zeus" (trad. J. Torres Esbarranch, 2001, p. 479). Asimismo Licurgo toma la *rhetra* espartana de Delfos (Platón, *Leyes*, 632d; Plutarco, *Vida de Licurgo* 6, 1ss.). La cuestión del origen divino de la ley será de capital importancia en las *Leyes*, en donde Platón se ocupa de figuras como Minos, Licurgo y Epiménides[56]. Precisamente cabe señalar que Plutarco (*Vida de Solón*, 12) pone en relación a Epiménides, hombre divino cretense, con Solón, a quien ayudó en las reformas constitucionales (D. Hernández de la Fuente, 2011, p. 12).

Egipto, por otra parte, aparece en varios de estos relatos sobre los hombres divinos y los legisladores. Como subraya D. Hernández de la Fuente (2010, p. 8): "De todas maneras, aún habrá un modelo superior y más antiguo en lo que a la ley divina se refiere: Egipto. El recurso platónico a esta prestigiosa cultura —como se ve en pasajes tan conocidos como el mito de Theuth en *Fedro* 274c y ss—es una constante y puede darse por seguro que era un tema presente en las discusiones sobre la mejor forma de gobierno: en *Leyes* II 656d-657b se alaba la inmutable legislación egipcia en materia de arte". Según el *Busiris* de Isócrates (17) los espartanos imitaron, con defectos, la legislación del rey mítico Busiris en su *rhetra*. En *Busiris* 28 se afirma que Pitágoras fue el primer griego en aprender las leyes y doctrinas egipcias. Jámblico *(Vida pitagórica* 12) cuenta acerca de Pitágoras que Tales "lo hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo y, aduciendo como pretexto su vejez y mala salud, le instó a que se embarcara rumbo a Egipto y se relacionara especialmente con los sacerdotes de Menfis y Dióspolis. En efecto de ellos obtuvo aquello por lo que la gente lo tiene por

[56] *Leyes* I 624a-b, 630d, 632d, IV 706a; IX 858e; XII 948b-c.

sabio" (trad. M. Periago, 2003, p. 33). Entre estos conocimientos se encuentran la geometría y el estudio de los fenómenos celestes *(Vida pitagórica* 158). En este último pasaje señala Jámblico: "Dicen que se había dedicado ampliamente a la geometría. En efecto, entre los egipcios existen muchos planteamientos de temas de geometría, porque, desde antiguo, a causa de las crecidas y bajadas del Nilo, los científicos egipcios, por inspiración de los dioses, tuvieron la necesidad de medir toda la tierra que cultivaban, por lo que esta acción ha sido llamada geometría" (ibídem, p. 112)[57]. Asimismo en el relato de Critias (*Timeo* 22d-e) se alude también a dos fenómenos vinculados con el Nilo[58]: por una parte, el río sirve de refugio en las destrucciones del mundo mediante el fuego que cae del cielo; por otra, cuando los dioses purifican la tierra con la crecida de las aguas, se despueblan las tierras ribereñas y los habitantes suben a las montañas.

Egipto también aparece en el *Político* (290d-e) como legislación paradigmática en relacionar la monarquía y el sacerdocio[59]. Es Egipto el lugar al que se remonta en origen, más allá del mundo dorio, esta figura sacra del *nomothetes* (D. Hernández de la Fuente, 2010, p. 14). Plutarco (*Vida de Licurgo*, 4-5) hace viajar al legislador espartano hasta Egipto para aprender la separación entre guerreros y trabajadores, de la que se hace mención en *Timeo* 22b; a continuación viajó a Delfos para recabar de Apolo las leyes espartanas. Parece, por tanto, que el viaje de Solón a Egipto narrado por Critias mantiene ciertos rasgos de los relatos tradicionales sobre legisladores griegos en Egipto. Egipto (*Timeo* 22e) es el lugar que atesora las tradiciones más antiguas, debido a que son los únicos que, a lo largo de las diferentes devastaciones naturales, han podido mantener sus documentos materiales y registros guardados en sus templos. En paralelo con Atenas, los egipcios están tutelados por Neith, la versión egipcia de Atenea (21e4-6). Frente a Atenas, en cambio, el territorio egipcio posee una cierta εὐκρασία en el clima (23a y 24c-d), que es referida en términos muy semejantes

[57] Acerca de la importancia de la geometría en el *Timeo* y en otros diálogos platónicos (*Teeteto*, *Gorgias*) se dedicará un apartado entero, profundizando en las posibles relaciones de Platón con el pitagorismo.

[58] Cf. Heródoto II, 19ss.

[59] Así A. E. Taylor (1928, p. 54): "In Egypt even such utilitarian matters (divination and physics) are systematized by being based on cosmological and theological principles. Nothing whatever is left unregulated, and theology and cosmology are foundations of all the regulations".

a los que define el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* (XII 3)[60]. Precisamente es la medicina, junto a la astronomía y la adivinación, uno de los saberes (*mathemata*) que destaca el sacerdote egipcio (24c1-3).

El relato de Platón discrepa en algunos puntos con el que lleva a cabo Heródoto sobre Egipto y discurre en paralelo con otros. Según Heródoto (II 15 y 77) se pensaba que los egipcios eran el pueblo más antiguo que existía. Ellos habían sido los que habían desarrollado la escritura y, a través de esta, conservaban documentos sobre los hechos del pasado. De acuerdo con el *logos* de Critias, los egipcios no son los más antiguos, ya que los atenienses que se enfrentaron a la Atlántida fueron anteriores, pero, como se ha visto, Egipto es la única nación que no ha sido afectada por las destrucciones cíclicas a las que está sometido el mundo. Gracias a la benignidad del lugar en el que habitan y a la escritura, poseen un continuo documental mientras que los atenienses tienen una civilización interrumpida[61]. Atenas, en el relato de Critias, y en el imaginario platónico, quedaría como una *polis* más antigua y superior en hechos a la civilización egipcia, pero cuya enfermedad radicaría en el olvido de ese pasado superior y virtuoso que está en el origen mismo de la ciudad y de su pueblo.

---

[60] Compárense estos pasajes: *Timeo* 22e-23a: τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσιν τοῖς τόποις ὅπου μὴ χειμὼν ἐξαίσιος ἢ καῦμα ἀπείργει, πλέον τοτὲ δὲ ἔλαττον ἀεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων; *Timeo* 24c: ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι; *Aires, aguas y lugares* XII, 2-3: Τὸ δὲ αἴτιον τουτέων ἡ κρῆσις τῶν ὡρέων, ὅτι τοῦ ἡλίου ἐν μέσῳ τῶν ἀνατολέων κέεται πρὸς τὴν ἠῶ, τοῦ τε ψυχροῦ πορρώτερω· τὴν δὲ αὔξησιν καὶ ἡμερότητα παρέχει πλεῖστον ἁπάντων, ὁκόταν μηδὲν ᾖ ἐπικρατέον βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρίη δυναστεύῃ. Th. J. Tracy (1969, p. 119) apunta a esta misma relación: “The connection between medicine and astronomyis likewise pointed up, as we have seen in *Airs, Waters, Places*. Hence it is clear that Plato was well acquainted with the details of the theory as we have seen it in the medical writers, and so it is reasonable to assume that he is drawing upon this background when he formulates his general principles concerning the effect of environment upon the body”.

[61] En *Leyes* (II 656d-657a) Platón alaba asimismo la educación egipcia, basada en la matemática, en la música y en “los bellos movimientos”, aunque, a continuación, en II 657a5, el ateniense señala que los egipcios tienen también muchas cosas no tan alabables (νομοθετικὸν μὲν οὖν καὶ πολιτικὸν ὑπερβαλλόντως. ἀλλ᾽ ἕτερα φαῦλ᾽ ἂν εὕροις αὐτόθι). En *Leyes* V 747b8-c8 Platón critica la falta de libertad, el apego al dinero y la viveza, una inteligencia pragmática que nada tiene que ver con la *phronesis*.

En relación a estos puntos, T. K. Johansen hace un análisis sugerente del relato de Critias (2004, pp. 41-42). En primer lugar, el hecho de que en la literatura griega los egipcios suelan aparecer como un pueblo de mercaderes y de engaños[62], podría hacer pensar que un relato presentado por un egipcio es algo que hay que poner en duda; para Johansen, es un modo que utiliza Platón de avisar al lector de que no hay que tomarlo todo al pie de la letra. No obstante, como se ha visto antes, el criterio de verdad que rige una narración no es sólo el grado de adecuación respecto de los hechos, sino su capacidad de transmisión de una serie de valores de virtud y de educación constitutivos del cosmos y que se encuentran por encima de la fidelidad, la objetividad narrativa o la *akribeia* del historiador. Aunque la fuente del relato sea un egipcio, lo importante es la verdad de su mensaje, de la moraleja, cabría decir. La intención de fondo, más que elaborar un relato conforme a los cánones de la *akribeia* o del uso del *elenchos* —que, para historiadores como Tucídides (I, 20-21), no se podían aplicar a los hechos antiguos (*ta palaia*) por ser imposible la verificación de los mismos—[63], es establecer un relato conforme a las recomendaciones que hace Sócrates en la *República* sobre el uso mimético de la historia. En la doble articulación de estas formas de aproximarse a la verdad es donde se encuentra la neutralización de la diferencia que se podría establecer entre τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον y ἀληθινὸν λόγον, ya que, como señala T. K. Johansen (2004, p.46), si bien la historia puede probarse falsa en términos historiográficos, logra su virtud al ilustrar correctamente una verdad fundamental. Lo que tienen en común el *logos* de Critias y el de Timeo es su discurrir a través de lo sensible y de lo histórico; en suma, a través de lo que está sujeto a *genesis*. La veracidad de los relatos de Critias y de Timeo radica en su adecuación al orden natural, a la teleología que subyace a la configuración del cosmos y a la tendencia *kata physin* de este *pros to kalon* (29e-30b). El hecho de que un pueblo excelente se impusiera a la fuerza y a la *hybris* de la Atlántida significa que este orden natural prevalece y es aquí donde la mímesis auténtica se hace efectiva, al igual que, en otro orden de cosas. Las fronteras entre *mythos* y *logos* se diluyen, por tanto, o al menos, se reinterpretan en unos parámetros distintos a los que se establecen, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo o los presocráticos (M. F. Burnyeat, 2005, pp.

[62] Homero, *Odisea* XIV 288-289; XV 15-17; Esquilo, fr. 373; Aristófanes, *Tesmoforias*, 921-922; Cratino, fr. 373.

[63] Asimismo Éforo, fr. 9 Jacoby.

145 y 156). En el *logos peri physeos* de Timeo se va a materializar, como veremos, una nueva relación entre estos dos términos que ya a aparece de manera pionera en el de Critias. El tema central de ambos *logoi* no es, por supuesto, el mismo, pero el criterio de verdad que enmarca el relato de Critias va a ser el fundamento sobre el que Timeo construya su *logos*: la adecuación de este a una verdad que es educativamente útil y que ejerce su valor transformador en el seno de la *polis*, porque muestra el mundo como el resultado de una ordenación completa y unificada a cargo de la divinidad, que hace que todo tienda *pros to beltiston* y que el cosmos sea bello y esté ordenado a partir del mayor grado posible de sometimiento de lo que deviene a lo inmutable y estable, el paradigma eterno. En suma, se trata de convertir la naturaleza en un inapelable imperativo ético y político.

Esta insoslayable determinación teleológica es lo que queda englobada en el concepto de *eikos*, que en el discurso de Timeo determinará *logos* y *mythos*, anulando, en cierta manera, esa oposición y desplazando el discurso al plano de lo divino, de lo divino que es constitutivo de lo cosmológico, lo físico y lo fisiológico: toda la *physis* revela el orden divino[64]. Como señala M. Burnyeat (2005, p. 144), Critias describe el relato de Sócrates sobre la ciudad ideal, desarrollado el día anterior, como un πλασθέντα μῦθον en contraste con el suyo acerca de la Atlántida, al que se refiere como ἀληθινὸν λόγον (26c-e, cf 20d). En ambos casos, por *mythos* se alude a una narración de hechos que no suceden exclusivamente en el mundo de la historia humana sino como "a narrative that makes important reference to the divine". Es precisamente la referencia al orden divino —sin olvidar el contexto de la festividad—, y al mundo como dios, en definitiva, lo que legitima al criterio de verdad del relato que, por tanto, no atiende en primera instancia a la diferencia entre *logos* y *mythos*, sino al hecho de que ambos den cuenta de la naturaleza real de las cosas —la huella del dios— y que ello sirva como *paradeigma* para la construcción de lo social y de lo humano individual.

[64] M. F. Burnyeat (2005, p. 156): "Hence I suggest that the best translation for *eikota* when we read the Prelude is `reasonable´ `rational´, which for the phrase *eikos mythos* yields the strikingly oxymoronic translation a `rational/ reasonable´ myth confirming that Plato´s *Peri physeos* will indeed overcome the traditional opposition between *mythos* and *logos*".

I, 3. El proemio de Timeo

I, 3, 1. El contexto religioso del *eikos logos*: el *logos* como himno. El *Timeo* y la *Teogonía* de Hesíodo

A fin de analizar el discurso de Timeo y la relación del proemio con el "tema", es necesario atender al modo y contexto en que Platón nos presenta el diálogo; también, como se ha subrayado antes, no perder de vista el horizonte religioso en el que se enmarca la cosmología, un orden que surge de un acto divino, una ordenación-creación en la que ocupa un lugar central la construcción del alma del mundo y del hombre, de la que se exponen los peligros que la acechan y su escatología. No se debería pasar por alto ni el contexto de la festividad que marca el día del diálogo ni la naturaleza del conductor de la segunda parte de este, con el que Platón deja al lector a solas, algo que apenas sucede en los diálogos, sabedor, como señala A. F. Ashbaugh (1988, p. 5), de la influencia que los discursos tienen sobre el alma.

En un interesante artículo, mas algo alejado de la hermenéutica habitual acerca del *Timeo*, P. Hadot (1978, pp. 281 ss.) se ocupa del contexto simbólico en el que tiene lugar el diálogo. Según el comentario de Proclo (*In Tim*., t. I, pp. 26, 18; 84, 25; 85, 28 Diehl) la festividad que Sócrates menciona (26e) sería la de la Pequeñas Panateneas, que seguía inmediatamente a las Bendidias (19 Targelión), en las que se encuadra la *República*[65]. Aunque hay discrepancias en este punto, ya que las fiestas siguientes eran las Plinterias (25 Targelión) y no las Pequeñas Panateneas (28 Hecatombaion), todas ellas estaban dedicadas a Atenea, amiga de la guerra y de la sabiduría (24d: ἅτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα), de suerte que cabría entender la narración del enfrentamiento entre los atenienses y los atlántidas como una ofrenda a la diosa, como otro peplo, en palabras de Proclo (t. I, 85, 13). Para P. Hadot (1978, pp. 117-118): "Selon l´explication allégorique de Proclus, la fête des Panathénées signifie

[65] Una de las razones que lleva a considerar el *Timeo* como un diálogo que continúa formal y dramáticamente la *República* radica precisamente en el calendario festivo ateniense. No obstante, no hay coincidencia alguna en los personajes e identificar a Timeo, Critias y Hermócrates con los personajes anónimos "de una conversación de la víspera que aparecen en el relato de la *República*" (J. M. Zamora, 2010, p. 14) resulta en exceso vago y un tanto arbitrario. Hay demasiadas diferencias, y no sólo temáticas, sino de enfoque, como para considerar "el *Timeo* como una prolongación de la *República*" (ibídem).

le bon ordre qui descend de l´Intellect dans le Cosmos et la séparation qui empêche les composés cosmiques de se mêler jamais, car Athéna est à la fois `amie de la sagesse et amie de la guerre´. Le récit de la guerre entre Athéniens et Atlantins a déjà été offert à la déesse, `comme un autre péplos´, dit Proclus, qui porte représentée une guerre où triomphent les nourrissons d´Athéna, de même que le péplos de Panathénées représente les géants vaincus par les dieux Olympiens´".

De este contexto de festividad religiosa surgen interesantes lecturas: por una parte, la intención alegórica que subyace a la comparación entre el peplo que se ofrenda a la diosa Atenea, en el que se representa la victoria de los dioses olímpicos frente a los titanes —o la victoria de la civilización que la diosa y Atenas encarnan frente a la barbarie persa, *leit motiv* ideológico del Partenón ateniense (M. Bowra, 1994, pp. 101 y ss.)—, y el *logos*-ofrenda de Critias por la victoria de su pueblo protegido, el ateniense, contra la *hybris* de los atlántidas; por otra, el paralelo entre la oposición Atenas-Atlántida, en la que se impone la *polis* griega, e Inteligencia-Necesidad en el *logos* de Timeo (t. I, p. 85, 10 Diehl), en la que el principio racional se impone y ordena el caos preexistente al mundo. El relato cosmogónico del *Timeo* se inserta en un conjunto histórico, político y social que queda formalmente enmarcado entre la historia de la Atenas antigua y la Atlántida expuesta al comienzo del *Timeo* y su desarrollo en el *Critias*. Para Hadot (1978, p. 118) el *logos* sobre el origen del mundo no es un fin en sí mismo, sino que sirve para explicar el nacimiento del hombre y, a partir de ahí, el origen de Atenas[66]. Hay una correspondencia entre la cosmogonía y la historia mítica y Hadot rescata la interpretación de Proclo (*In Tim*. t. I, p. 134, 27 Diehl): "La guerre entre Athènes et l´Atlantide, comme le suggère Proclus, correspond à l´opposition fondamentale entre l´Intellect et la Nécessité étant l´explication dernière du trouble et du désordre produit dans l´Âme par la sensation" (1978, p. 118). Hadot asocia el *Timeo* con el libro del Génesis bíblico, en el sentido en que ambos son libros de generaciones, de la genealogía de un pueblo desde sus orígenes; un origen que en ambos casos está ligado a la acción de una divinidad, de una tutela por parte de esta y que enraíza a un pueblo en el orden universal y en el origen absoluto del mundo como ordenación en el *Timeo* o como creación en el caso de la *Biblia*.

[66] Así también A. Rivaud, 1925, p. 119.

Ya desde la Antigüedad fue motivo de discusión la significación de esta parte del *Timeo*[67]. Como se ha visto antes, el colofón de la intervención de Critias sobre la invasión de los habitantes de la isla de la Atlántida (26c-d) resulta asimismo revelador como preámbulo a lo que sigue, la exposición περὶ φύσεως τοῦ παντὸς: "Ahora trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera esta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote. Armonizarán completamente y no desentonaremos cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces. Cada uno tomará una parte a su cargo e intentaremos devolverte, en la medida de lo posible, lo adecuado a lo que ordenaste. Debemos considerar, Sócrates, si esta historia nos es apropiada o si hemos de buscar alguna otra en su lugar" (trad. F. Lisi, 1992, p. 169). Este pasaje, como se ha subrayado antes, aporta un nuevo matiz: la condición de himno, de canto o *poema* (F. M. Cornford, 1937, p. 31)[68] de los *logoi* que se presentan (πάντως ἁρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπᾳσόμεθα) y ello es destacable por el lugar que van a ocupar el oído y la música, junto con la vista, en el desarrollo posterior del *logos* de Timeo: uno de los caminos que posibilitan el ascenso al conocimiento y la imitación del dios, asunto al que se tratará al final de este capítulo.

En una línea de interpretación semejante, B. Witte (1964, p. 13) señala que el *eikos mythos* es un himno de fiesta sagrado que se convierte en visión filosófica, en *theoria*. El contenido de los diversos *logoi*: el previo de Sócrates —identificado por

[67] Cf. J.-F. Pradeau, 1997, pp. 16-21; T. K. Johansen, 2004, pp. 25-26.

[68] "The *Timaeus* is a poem, no less than the *De rerum natura* of Lucretius, and indeed more so in certain respects. Both poets are concerned, in the first instance, with our practical attitude towards the world —what we should make of our life there and how to face the prospect of death". A. Freire Ashbaugh (1988, p. 142, n. 13) se muestra crítica con esta comparación entre el *Timeo* y el *De rerum natura* de Lucrecio. Para Ashbaugh, Lucrecio toma sus analogías de lo más cercano y familiar, de los parajes que conoce, las costumbres de la ciudad, de su mundo; en cambio, las analogías de Platón son geométricas "and when they are not, he distinguishes between giving verisimilar accounts and giving an *eikoton mython* for enjoyment or entertainment (notice the shift at *Tim*. 59c and then the return to verisimilitudes in 63c3 y 61c)".

algunos intérpretes (cf. J. M. Zamora, 2010, pp. 12-14) con la *República*[69]—del que el *Timeo* sería réplica, el de Critias y su arqueología ateniense y el de Timeo sobre la *physis tou pantos* pertenecen a una misma clave armónica, como se desprende de la intervención de Sócrates en 29d (4-6: ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον: τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε): después de que haya interpretado un preludio, Sócrates pide a Timeo que prosiga con el tema (*nomos*) "que designa tanto la ley, el uso o la costumbre como una monodia acompañada de cítara o flauta" (F. Lisi, 1992, p. 172-173, n. 20)[70]. La distinción entre προοίμιον y νόμος aparece asimismo en *República* VII 531d, como metáfora para referirse a la relación que se establece entre la astronomía y la matemática como propedéutica para el estudio de la dialéctica, y en *Leyes* IV 719c-720e sobre la necesidad de que toda buena legislación vaya introducida por un preámbulo.

En su análisis del proemio de Timeo, que no ha recibido tanta atención por parte de la crítica como el desarrollo posterior de su *logos*, D. T. Runia (1997, p. 101) defiende esta interpretación musical, a la que considera más que una metáfora, e incluso aísla el proemio (27c-29d) del resto del *logos physikos*. D. T. Runia considera que este pasaje está formalmente vinculado con otros "proemios" en los que hay una invocación a los dioses como el de la *Teogonía* de Hesíodo, la llamada de Empédocles a las musas al comienzo de su poema cosmológico o el testimonio que da Parménides de su estancia junto a la diosa, así como con la teoría retórica contemporánea de Platón en la que parece que ya se distinguía entre *prooimion* y *diegesis* (Aristóteles, *Retórica* 1354b18). M. F. Burnyeat (2005, pp. 144-145) establece una relación estrecha entre el *eikos mythos* del *Timeo* —que hay que entender como "*eikos* myth"— y la *Teogonía*

---

[69] Frente a esto, entre muchos otros, cf. F. M. Cornford, 1937, pp. 4 ss. Realmente, aunque el contenido sea semejante, incluso haya una complementariedad en el valor y uso de la poesía mimética, el hecho de que determinadas cuestiones cruciales de la *República*, como la idea de Bien o los grados del conocimiento, no aparezcan en este preámbulo, así como la no coincidencia de los interlocutores de la *República* y los participantes en el "banquete de discursos" del *Timeo*, debería generar ciertas reservas a asumir esta idea.

[70] A. E. Taylor (1928, p. 75) en su comentario al pasaje aduce un uso semejante en *República* VII 531d8 y frente a una interpretación de *nomos* restrictiva al campo legislativo señala: "Timaeus is about to sing the high praises of God, not to draft a code, and the tone of the *Republic* passage is similar".

de Hesíodo. El *Timeo* es asimismo una teogonía y por ello es un mito: un mito acerca del cosmos que es un dios, de modo que el nacimiento del cosmos es el nacimiento de un dios[71]. Siguiendo esta relación, varias hipótesis contemporáneas (A. Capra, 2010, 200-218; E. E. Pender, 2010, pp. 219-245; D. Sedley, 2010, pp. 246-258) pone en conexión el *Timeo* platónico con la *Teogonía* de Hesíodo, convirtiendo esta en una suerte de fuente primordial a partir de la que se construyeron los relatos cosmológicos posteriores. Platón incorpora temas épicos a su relato: la creación de los dioses y de la naturaleza, las guerras y destrucciones de los héroes y la situación de decadencia a la que ha llegado el hombre con el paso de las eras; todo ello en un fondo marcado por una de las clases de destrucción cíclica a las que se ve abocado el mundo.

A. Capra (2010, p. 205) analiza las cuatro situaciones expuestas en el *Timeo*, encontrando un nexo festivo-poético que cruza todas ellas. La primera de ellas sería la sucedida en Egipto, en honor de Atenea y se correspondería con el relato del sacerdote, un relato conectado, para Capra, con *Hiparco* 228b-c; en segundo lugar, en Atenas, lugar en el que las acuciantes circunstancias políticas impiden que Solón se dedique plenamente a la poesía y pueda versificar el relato sobre la Atlántida recibido en Egipto, lo que le hubiera convertido en un poeta superior a Homero y a Hesíodo (*Timeo* 21d); en tercer lugar, las Apaturias en Atenas, donde Critias abuelo narra la historia de Solón a Aminandro en presencia del joven Critias, en un contexto de rapsodia épica y de canto de los propios poemas de Solón por parte de los jóvenes; finalmente, en cuarto lugar, la celebración de Atenea en el que Critias y Timeo van a ofrecer sus *logoi* (21a), que comenzarán en ambos casos con plegarias a la diosa (*Timeo* 27c-d; *Critias*, 108c-d). Timeo y Critias quedarían, en esta contextualización, emparentados con Solón en tanto individuos que han adquirido una perspectiva más amplia sobre el mundo, su origen y su historia, convirtiéndose, con ello, en una suerte de poetas-filósofos ideales. El cometido de este poeta-filósofo, como se vio en un apartado anterior, es ir más allá de las genealogías infantiles cantadas por la épica

[71] M. F. Burnyeat (2005, p. 145): "This at once raises questions about the relation of the *Timaeus*, first to Hesiod´s *Theogony*, and second to the *peri physeos* tradition of the 6th and 5th centuries BC, which defined itself as a naturalistic alternative to the Hesiodic account of the origin of things. Which side of the divide will Timaeus opt for? Or will he trascend the opposition by giving us a *peri physeos* which is simultaneously a myth: a religious story as well as a scientifico-mathematical one?".

(22b-c; 23b) y elaborar su tarea como los artistas indicados en *República*: aquellos que dibujan su ciudad ideal según el modelo divino y cuya actividad sería entonces análoga, en otro rango, al del filósofo (VI 501d-e).

El himno expuesto por Timeo abarca temáticamente, incluso, el hesiódico. Después de la construcción del cuerpo y el alma del mundo, los divinos cuerpos astrales y la tierra con su movimiento rotatorio, el demiurgo crea a los "otros dioses": "Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares. Aceptemos y refiramos pues el origen de los dioses tal como lo exponen ellos. Océano y Tetis fueron hijos de Gea y Urano, de ellos nacieron Forcis, Cronos, Rea y todos los de su generación; de Cronos y Rea, Zeus, Hera y todos los que sabemos que son llamados sus hermanos y, además, los restantes que son descendientes de estos. Después de que nacieran todos los dioses que marchan de manera visible y todos los que aparecen cuando quieren, el creador de este universo les dijo lo siguiente (…)" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 187-188)[72].

Aquí aparece en resumen el contenido de la *Teogonía*[73], aunque Platón, acaso por piedad y coherentemente con lo expuesto en la *República* acerca de la naturaleza de los dioses, ajena al mal y a la codicia, evite mencionar las guerras entre dioses y el modo en que tiene lugar la sucesión en la familia divina. Taylor (1935, p. 245)

---

[72] 40d6-41a6: περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ᾽ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν: ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ᾽ ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους: ἐπεὶ δ᾽ οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ᾽ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε.

[73] También E. E. Pender (2010, p. 225) entiende la referencia a Urano, Gea y a sus hijos Océano y Tetis como una alusión a *Teogonía* 132-138.

encuentra el pasaje "purely, though politely, ironical". El modo de referirse a cómo relatan los poetas (ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων) se relaciona con la idea de poética y retórica referidas en *Timeo* (19b-c): al igual que en la crítica que se hacía al τὸ ποιητικὸν γένος como subclase dentro del τὸ μιμητικὸν ἔθνος, aquí los poetas no pueden aportar ni una demostración concluyente ni un *eikos logos*, que es precisamente lo que relata Timeo acerca del cosmos. A. E. Taylor encuentra un eco de pitagorismo en este uso del *eikos logos* y lo pone en relación con *Fedón* 92d, pasaje en el que Simmias enfrenta la doctrina del alma-recuerdo a la del alma-armonía, criticando que "los argumentos que realizan las demostraciones, valiéndose de verosimilitudes, son impostores" (trad. L. Gil, 1983, p. 202)[74], algo que debía resultar familiar para los matemáticos pitagóricos, acostumbrados a un alto estándar de demostración, como en la geometría. Para Taylor no hay aquí una deferencia al *nomos*, para evitar una causa de impiedad contra él, ya que no es el culto oficial lo que Platón critica, sino los relatos de los poetas. La mayoría de las figuras mencionadas (Gea, Urano, Forcis, Tetis o Crono) no recibían culto en las *poleis* griegas. Las dianas contra las que Platón dirigiría sus dardos son Hesíodo y el orfismo[75].

Con relación a este punto, E. E. Pender (2010, pp. 223 y ss.) encuentra motivos tradicionales épicos tanto en el *prooimion* de Timeo como en el pasaje 40d6-41a6, citado *supra*. Uno de ellos en la invocación a los dioses de 27c-d, en la que interpreta un paralelo con la invocación a las musas de *Teogonía* 104-115 para que le ayuden a cantar las generaciones de los dioses —"los que nacieron de Gea y del estrellado Urano"— y el modo en que el mundo quedó configurado y estructurado tal cual es, con sus relaciones de poder[76]. En el momento de proclamar su autoridad para cantar el nacimiento de los inmortales, Hesíodo afirma haberla recibido de las musas del monte

---

[74] *Fedón* 92d6: ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις σύνοιδα οὖσιν ἀλαζόσιν.

[75] A. E. Taylor, 1935, p. 246: "The point that Earth and Heaven are the primary pair of deities shows that Timaeus is thinking more of Orphicism than on anything else. We still read on the gold plates buried in Crete and Italy in the tombs of Orphics the lines of their scriptures in which the dead man´s *psyche* claims to be a god on the ground that, like the other gods, it is a child of `Ge and starry Uranus´ ".

[76] *Teogonía* 112-113: "Cómo se dividieron la riqueza, cómo se distribuyeron las esferas de influencia y cómo, por primera vez, ocuparon el sinuoso Olimpo" (trad. A y M. A. Martín, 1990, p. 32)

Helicón, pero aún así, se le hace necesario añadir que ellas invisten de verdad a quien otorgan sus dones, como ha quedado claro unos versos antes (26-34): "`Pastores rústicos, oprobiosos seres, sólo estómagos, sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando deseamos, cantar verdades´. Así dijeron las hijas bien habladas del gran Zeus; me dieron un cetro tras haber cortado un admirable retoño de florido laurel; me infundieron una voz divina, para que celebrara lo venidero y lo pasado, y me incitaron a celebrar el linaje de los sempiternos y a cantarle a ellas siempre al comienzo y al final" (trad. A y M. A. Martín, 1990, p. 30)[77]. Para Pender (2010, p. 223): "The Muses make clear their contempt for mankind and stress the gulf between their own knowledge and power and that of the poor shepherds, subject to all the usual human limitations".

Hasta aquí sus argumentos resultan interesantes, pero a continuación su lectura resulta en exceso impositiva y poco fundamentada: el *eikos logos*, según Pender (ibid), se correspondería con un problema de autoridad y verdad relativo a una narración creacional, al igual que sucede en Hesíodo: por una parte, ya que el mundo es una apariencia, es imposible que un *logos* acerca de este pueda ser estable y demostrativo; por otra parte, también la limitación del conocimiento humano (29c4-d3) es causa de esa imposibilidad, algo que para Pender está ligado con las palabras de las musas a Hesíodo al comienzo de la *Teogonía*. Además la alusión a Hesíodo en 40e5-41a3 se encuentra, según este autor, en una de las diversas transiciones entre los "Plato´s two modes of speaking about the cosmos— the scientific and the mythological" (2010, p. 225)[78]. Para Pender las menciones de la tierra como "nodriza" (40b8) y "la más anciana de las divinidades que hay en el universo" (40c2-3) son modos de

[77] ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ᾽ ἐλέγχεα, γαστέρες οἷον, / ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ᾽, εὖτ᾽ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. / ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι: / καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον / δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ᾽ ἐσσόμενα πρό τ᾽ ἐόντα. / καί με κέλονθ᾽ ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, / σφᾶς δ᾽ αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.

[78] Una de estas transiciones sería, para Pender, el paso del discurso sobre la creación del universo al momento en que el demiurgo se dirige a los dioses que él ha creado para encomendarles la creación de los vivientes".

personificación[79]. Después de que la creación de la tierra complete el relato de Timeo sobre la generación de los planetas, "Timaeus recognizes that speaking about the generation of other gods is beyond him, which necessitates his recourse to the Hesiodic theogony of Earth and Heaven as parents of the traditional gods (40e5-41a3)". Esta lectura resulta problemática a causa de sus conclusiones. En primer lugar, vincular solamente con Hesíodo la mención de la limitación del conocimiento humano supone pasar por alto uno de los tópicos de la filosofía del V a. C., y que C. H. Kahn (1974, p. 113) definió como la "epistemic modesty" característica del pensamiento arcaico, de la que se encuentran numerosos ejemplos en Homero, Hesíodo, Alcmeón de Crotona, Jenófanes, Filolao de Crotona o en el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* (para más detalles cf. *infra*). En segundo lugar, la suposición de que hay realmente una transición entre un relato mítico y otro científico parece admitir una diferencia interna en el desarrollo del *logos* de Timeo; en resumen, una parte alegórico-mitológica y otra parte científica. Esto resulta criticable y parece que asume la larga línea de interpretación que considera que el relato demiúrgico del *Timeo* es alegórico (cf. L. Tarán, 1971, p. 372-407). Se trata de una cuestión realmente importante dentro de la hermenéutica del *Timeo*, no sólo por la interpretación concreta del texto, sino por lo que realmente revela acerca de la cantidad de prejuicios y apriorismos que se manejan en muchas ocasiones, tal y como los críticos de esta "alegorización" del relato demiúrgico han expuesto con contundencia, entre otros, F. Lisi (2001, p. 11-24)[80].

---

[79] Ibídem: "He honours planet earth by personifying it as `our nurse´ (*trophon*) and as `the first and eldest / most venerable (*presbytaten*) of the gods in heaven´, a personification consistent with Hesiod´s theogony".

[80] F. Lisi (2001, p. 12): "Tarán llega a la conclusión de que Platón tiene que haber considerado que una interpretación literal de la figura del demiurgo era muy improbable, contrariamente a lo que sucede en nuestra tradición judeocristiana. Tarán parece ignorar que la visión teleológica de la realidad basada en el modelo artesanal es un dogma central de la filosofía de Platón. Lo extraño no es, precisamente, la presencia del demiurgo, lo realmente extraño desde la perspectiva platónica —basta leer el libro X de las *Leyes*—, sería su ausencia". Cf. Asimismo A. Vallejo (1997, p. 141-148): "These criticism of Aristotle could have prompted an attempt to interpret the creation myth as motivated by instructional purposes (*didaskalias charin*: *De caelo* 280a), which he criticizes in *De caelo*. Neverthless, these two arguments do not seem to disallow a literal reading of the creation act in the *Timaeus*".

El *logos peri physeos*, en todo caso, está expuesto como una unidad y, aunque esta discusión exceda los límites de este trabajo, resulta muy problemático defender con argumentos textuales una separación intencional entre dos modos de hablar del cosmos, uno científico y otro mitológico —cabría decir más adecuadamente religioso—, o bien de un uso pedagógico de la figura del demiurgo en el *Timeo* (*didaskalias charin*, como se atribuye a Jenócrates, discípulo de Platón; asimismo *De caelo* 279b32)[81]. Además de por su coherencia interna, el relato demiúrgico, en sus tres partes, encuentra un claro eco en otros pasajes que abordan cuestiones fundamentales de la filosofía de Platón, como la explicación de las causas que lleva a cabo Platón en el *Filebo* (23c-27c), el concepto fundamental de la *homoiosis theo* del *Teeteto* (176a-177a), la importancia de la visión en el discurso de Diotima en el *Banquete* (210a-211e), o la teoría del alma y su relación con la divinidad del *Fedro* (246c-247a), todas ellas afirmaciones de una *pronoia* divina y una dirección natural del mundo *pros to kalon*. Finalmente, tampoco resulta muy convincente el hecho de que Pender considere la asimilación de la narración religiosa tradicional por parte de Platón, como "a recourse to the Hesiodic theogony of Earth and Heaven as parents of the traditional gods". No se trata de un recurso de orden literario o intertextual, sino que se relaciona con la propia dedicación del *logos* a la diosa Atenea, diosa olímpica que somete las fuerzas de lo irracional, en el día de su fiesta mayor. Platón no es tanto un renovador religioso, como un crítico del modo en que la poesía y la religión se entremezclan en la *paideia* tradicional, como se deduce del libro II de la *República* (377a-e).

En otro orden de cosas y retomando la argumentación previa, cabe señalar que la genealogía de los dioses surge sometida al demiurgo, de modo que se encuentra plenamente dentro del orden natural armónico y tendente al *pros to kalon* que rige el cosmos desde su constitución y su desarrollo, de manera que no cabe un relato violento como el hesiódico. El demiurgo se convierte en el modelo de los dioses y, por otra parte, como señala W. Burkert (1999, 101), Platón introduce una corrección a Hesíodo, ya que este elude el origen de los mortales en la *Teogonía*. El relato de Hesíodo, por tanto, queda "empequeñecido" por el de Timeo, tanto por sus bases retóricas —con el orden natural como criterio de verdad de la mímesis— como por el

[81] Cf. A. E. Taylor (1935, pp. 68-69); H. F. Cherniss (1944, p. 421-422); G. Vlastos (1995, pp. 251-252).

período que abarca. Son dos modelos "poéticos", o mejor cabría decir, dos géneros de himno, los que se exponen en el *Timeo* y en el *Critias*. Por una parte, el *logos peri physeos* en contraposición con la *Teogonía* y las cosmogonías tradicionales; por otra, el género épico, representado en la narración sobre la Atlántida y por el contexto de celebración de las Apaturia y de las Panateneas, fiestas en las que la rapsodia desempeñaba un papel fundamental, que enmarcan el pasado y el presente del relato de Critias en una especie de bucle de repetición del pasado que se convierte en correa de transmisión de la historia. Como señala A. Capra (2010, p. 213), el relato del *Critias* juega con alguna de las convenciones del género épico, como es la voluntad de Zeus (121b9-c1: δίκην αὐτοῖς ἐπιθεῖναι βουληθείς) o la asamblea de los dioses (121c), tal y como aparecen respectivamente y de manera programática en *Ilíada* I, 1-5 o en *Odisea* I, 19[82]. Mas el *Critias* se detiene abruptamente en este punto, abriendo un espacio para la especulación sobre si las palabras de Zeus pudieran llegar a revelar un plan para acabar con la raza humana mediante la guerra o las catástrofes naturales al que se refieren los escolios a *Ilíada* I, 5[83]. Mas la alusión a la *boulé* de Zeus o el tema de las

---

[82] *Critias* 121 b7-c5: θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων, ἅτε δυνάμενος καθορᾶν τὰ τοιαῦτα, ἐννοήσας γένος ἐπιεικὲς ἀθλίως διατιθέμενον, δίκην αὐτοῖς ἐπιθεῖναι βουληθείς, ἵνα γένοιντο ἐμμελέστεροι σωφρονισθέντες, συνήγειρεν θεοὺς πάντας εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἴκησιν, ἣ δὴ κατὰ μέσον παντὸς τοῦ κόσμου βεβηκυῖα καθορᾷ πάντα ὅσα γενέσεως μετείληφεν, καὶ συναγείρας εἶπεν—.

[83] A. Capra (2010, p. 214) lo vincula asimismo con el *Catálogo de las mujeres* (fr. 204 MW) atribuido a Hesíodo —la cuestión de la autoría no afecta a su argumento—, en el que hay también una referencia a esta destrucción del mundo a manos de Zeus: "After a lengthy list of Helen´ suitors and her marriage to Menelaus (41-95), the gods are ready to quarrel (*eris*), because Zeus is planning `astonishing things´ (95-98). Zeus, in fact, wants to do away with a large part of mankind, with the *prophasis* —an ambiguous word meaning either `excuse´ or `motivation´— of destroying the demigods (98-100) (…) After a mysterious section devoted to the life-cycle of snakes, the text is interrupted again, though it is probably nearing its end at this point anyway. In fact, the catastrophe `brings the curtain down on the age of the heroes´ (West, 1984, p. 43), and puts an end to the affairs between gods and mortal women, which is the very subject of the *Catalogue*". Por otra parte, la mención a Níobe, Foroneo, Deucalión y Pirra podría ser, para Capra, otro nexo de unión con el *Catálogo de las mujeres*, pues estas son las historias que se cuentan concretamente en él: "Deucalion´s flood probably played a major role in the *Catalogue*, which may explain Critias´ apparently casual remark that it is merely the latest in a whole series of even vaster catastrophes" (2010, p. 216).

asambleas de los dioses no son los únicos aspectos en los que cabe establecer comparación entre la presentación del demiurgo de Platón y la figura de Zeus hesiódica. El demiurgo no es sólo "artesano", sino también "padre" (41a67: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος)[84]. Bajo esta apelación de padre subyace un paralelo con el Zeus de la épica, el padre de dioses y hombres (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε; πατὴρ Ζεύς)[85], aunque en el caso del *Timeo* revestida de los atributos de causa eficiente del cosmos de los que el Zeus de Hesíodo carece. Por otra parte, resulta interesante que en el segundo relato creacional, en el que se relata la aparición del mundo físico, se encuentre un principio femenino, la *chora*, el receptáculo que es nodriza (49a6: τιθήνην) y madre del mundo sensible (51a4-6: τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν). El resultado de la unión de ambos, el universo, es presentado como el hijo producto de esa unión (50d2-4: τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ). El mundo es resultado de la mezcla de inteligencia y necesidad[86].

En su análisis de los paralelos entre la *Teogonía* hesiódica y la cosmogonía del *Timeo*, E.E. Pender (2007, pp. 34-36; 2010, pp. 238-239) analiza las figuras que intervienen en el relato, sus géneros (neutro: el modelo eterno; masculinos: el demiurgo y la razón; femeninos: el receptáculo, la *chora*, causa errante, la necesidad) y

---

[84] Asimismo: 28c3, 32c1, 34a7, 34b9, 37a2, 37d4, 38b6, 38c4, 38e5, 39d7, 41a7, 42e6, 68e4 y 69c4, contextos en los que el demiurgo aparece como padre del universo y de los dioses inferiores a él.

[85] En relación al ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ del pasaje M. Regali (2010, p. 261) apunta una curiosa hipótesis: "Careful readers of the passage are likely to notice an echo between the words ἔργων, δι᾽ ἐμοῦ and the designation δημιουργός: the Demiurge is somebody through whom the works (*erga*), which here coincide with the creation of the cosmos, are realized. To be sure, δι᾽ ἐμοῦ does not sound exactly like δημιου-. And by the standards of modern etymology has nothing to do with it. But that is hardly the issue: in the *Cratylus*, Socrates explains that it is posible to add, substract, or interchange letters in the search of an etymology (394a1-c8). The (pseudo-)etymology of δημιουργός that is implied here is of a piece with the many etymologies that Socrates suggests in the course of the *Cratylus*".

[86] 47e5-48a7: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ᾗ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν.

las relaciones entre ellas[87]. De acuerdo con su interpretación, en la primera parte de la cosmología, el demiurgo se presenta como el padre primigenio, en cambio en la explicación de la creación del mundo físico — en las obras de la inteligencia y la necesidad—, el padre del cosmos es ahora la forma y aduce 50c-d como prueba de este cambio. Como la forma no puede actuar directamente sobre la madre (*chora*), ya que la forma estática no puede llevar a cabo acción alguna, es necesaria la presencia de un padre, el demiurgo. Para Pender (2007, pp. 33 y ss.) el referente es siempre el de una familia, aunque cambien las figuras. En la parte primera, la tríada primordial estaría constituida por el demiurgo como padre, el modelo y el cosmos-copia como hijo (28a); en la segunda parte, es el modelo como padre, el receptáculo como madre y el cosmos-copia como hijo (50d2-4). Como señala F. Lisi (2005, p. 58) el relato cosmólogico adopta tres perspectivas distintas: en primer lugar, la presencia de límite en el mundo (27c-47e); en el segundo relato aparece un segundo principio, el espacio o nodriza, el elemento que recibe el límite de la forma (47e-69c)[88]; en tercer lugar, la mezcla de límite e ilimitado tal y como se da en el hombre (69c-92c)[89].

---

[87] 2007, p. 35: "With the images of the Demiurge and the Form as fathers and the Receptacle as mother, Plato uses the gender relations of the procreation motif in a parallel fashion to the many liasons of Hesiod´s *Theogony*".

[88] L. Palumbo (2008, p. 310-311) vincula el carácter receptor de la *chora* (*hypodoche* y *tithene*) con una figura maternal: "Poi si concentra sulla `madre´, e precisamente sulla funzione di accoglimiento del padre´ che essa, in quanto madre, esplica. Tale funzione di `accoglimento´ è prescisamente ciò che genererà l´universo intero. L´universo nasce perché sulla superficie indeterminata della *chora* il modello incide una serie molto varia di impronte, di tracce di se stesso".

[89] E. E. Pender (2007, p. 233 y s..) extiende el paralelo con Hesíodo hasta considerar "primal figures" a la necesidad, la causa errante, el receptáculo, la proto-materia y el espacio: todas estas figuras en mayúscula, para incrementar esta presencia de figuras divinas. Es dudoso que se presenten como cinco entidades distintas, sino como diferentes aspectos de la figura central, que es la *chora*: "From the point of view of essential narrative functions, these five together share the task of presenting the non-rational pre-cosmic existents that the Demiurge must work upon to create the physical universe. This distinct function is best represented, for me, by the figure of the Receptacle, on account of her central supporting role in Part II of the story" (2007, p. 134). Pender lleva la necesidad de justificación del paralelo hesiódico muy lejos. F. Lisi (2001, p. 19) aclara al respecto: "En diferentes oportunidades este mundo es definido

E. E. Pender atiende principalmente al esquema narrativo del *Timeo* y su conexión con el de Hesíodo y eso le lleva a forzar en ocasiones la interpretación. Entiende (2007, p. 237) que hay cuatro elementos principales: forma, copia, demiurgo-causa y receptáculo, pero en cambio Platón adopta en sus dos relatos cosmológicos una estructura tripartita. Para Pender se debe quizás a que "with the *Theogony* as his archetypal model, wants to utilize the triad as a succesful narrative and explanatory motif, while recognizing that any single triadic group would simply prove insufficient to the needs of his own complex discourse. In short Plato recognizes the power of the number three in telling a good creation story". Esa estructura del mito, afirma, es lo que explicaría que el demiurgo y el receptáculo no aparezcan juntos. Esto se puede poner en duda. En los pasajes 47e-48a (principalmente 47e4: τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) y 56c (καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι᾽ ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον) se está presentando precisamente a ambas figuras juntas y la acción de uno sobre la otra. Al comienzo del primer relato creacional, la inteligencia y el pensamiento son la actividad y el atributo esencial del demiurgo en lo más importante de su labor: la ordenación del caos y la generación del alma del mundo. En primer lugar, conduce lo caótico al orden porque piensa que el orden es mejor (30a5-6: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον). A continuación, por medio del razonamiento, llega a la conclusión de que tiene que dotar de alma al universo (30b1-3: λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ᾽ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ). Su capacidad intelectiva es πρόνοια (30b9: οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν).

Por otra parte, en su análisis de los pasajes 47e-48a y 56c, E. E. Pender (2007, p. 35) entiende la relación entre la razón-divinidad y la necesidad como una alianza. Como la razón-divinidad persuade a la Necesidad para que colabore en su obra, se puede considerar que el orden de las cosas es producto de una alianza que cabe

---

como una mezcla de intelecto y necesidad (p. ej. 47e5-48a2) y esta es identificada con la *chora*, un elemento que ha de permanecer latente y activo en el universo ordenado (55c3-7)".

interpretar como una cooperación entre un principio masculino y uno femenino que se unen para generar el bien. Con intención parecida comenta S. Zedda (2003, pp. 155-156): "By having two such disparate entities work in partnership, the Demiurge can truly claim that the universe is generated is all-encompashing. Even more importantly, the maker can claim to have constructed a universe based on principles of true *harmonia*. The universe generated by the Demiurge and Necessity embodies all that exists, both rational and non-rational into one single relationship: *philia*".

Si bien, comparado con la sangrienta sucesión que relata Hesíodo, el modelo cosmogónico platónico no presenta violencia, no obstante, los textos no muestran una situación tan claramente pacífica en el *hieros gamos* en el que toman parte receptáculo y demiurgo. En 48a2-5 (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν) tanto ἄρχοντος como ἡττωμένης indican una relación de poder que no es no una "alliance", por mucho que la persuasión, agente de la acción divina, sea calificada como ἔμφρονος; más leve, esa sumisión en 56c3-7 aparece como (ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι᾽ ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον), por tanto hay sometimiento (ὑπεῖκεν)[90], pero este se produce voluntariamente (ἑκοῦσα). La interpretación de Proclo (*In Tim.*, t. I, p. 205, 4-15 Diehl) acerca del paralelo entre Atenas-Atlántida e Inteligencia-Necesidad, por otra parte, revela un cierto rango de violencia, de sumisión del desorden al orden, no una configuración en una *philia* voluntaria y *sponte sua*. Por otra parte, el pasaje de la creación del alma del mundo (*Timeo*, 35a7-8) muestra una situación en la que la coerción se hace manifiesta: el dios, después de la mezcla de lo divisible-indivisible y lo mismo-lo otro, "para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de los mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser" (trad. F. Lisi, 1992, p. 178)[91]. T. K. Johansen (2004, p. 99) explica esta voluntariedad de la necesidad según la diferenciación aristotélica entre voluntario-involuntario (*Ética a Nicómaco*, III 1 1109b30-1111b), la condición de la voluntariedad radica en que la causa sea interna al agente, de modo que la necesidad,

[90] Con este significado de sometimiento, "poner debajo" (LSJ: "to put under") aparece en Jenofonte (*Anábasis*, 3. 1. 17 y 3.5.5) y Eurípides (*Medea*, 24; *Alcestis*, 524).

[91] καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ.

al someterse en el caso del *Timeo*, sería persuadida a comportarse de acuerdo con su naturaleza propia[92].

La aparición de la persuasión encaja aquí con el esquema general del diálogo, donde sólo el νοῦς es capaz de elaborar razonamiento verdadero, por ser racional, y no estar sometido a ella, mientras que la δόξα, aún ἀληθής, es irracional y está siempre sujeta a los movimientos que la persuasión ejerza sobre ella[93]. Por otra parte esa condición sirve para mantener el orden del universo, ya que si este está dirigido hacia el bien y la necesidad ha sido sometida mediante persuasión por el *nous*, nada de lo que se encuentra en el mundo puede tender naturalmente al mal o al error. La causa errante, la necesidad, que se manifiesta antes de la constitución del mundo, carece de causalidad racional y por ello el demiurgo ha de operar sobre ella mediante la persuasión[94]. La persuasión está dirigida a unir aquello que se muestra irreductible para que se construyan los esquemas de proporción que definen un estado armónico, bien en el seno de la *physis*, bien en el de la *polis* y, junto con la violencia, desempeña

---

[92] Para T. K. Johansen la noción de persuasión implicaría que la necesidad, por su parte, posee cierto grado de racionalidad: "Thus Timaeus qualifies the persuasión of necessity as `reasonable´ (*emphron*, 48a5). The epithet serves immediately to distinguish this kind of persuasion from other more negative notions of persuasion, as familiar, for example, from the *Gorgias*. The idea that the persuasion is of benign sort is reinforced by the claim at 48a3 that necessity is persuaded to help bring about what is best".

[93] A. F. Ashbaugh (1988, p. 31) aclara que esta persuasión no es identificable con la herramienta retórica de la que hace uso la sofística, sino un mecanismo que hace que el alma considere que se encuentra conociendo realmente, aunque lo que percibe sea un objeto físico sujeto a génesis: "something which involves the realization that the things assented to is what seems to be the case, what looks like truth".

[94] L. Brisson (1997, p. 472-473): "Cette action rationnelle est qualifiée de plusiers façons dans les textes. Elle est d´abord appelée tout simplement raison. On la nomme aussi divinité. C´est le démiurge, le constucteur de l´univers. Or, le matériau sur lequel porte cette action rationelle est la nécessité, dont nous avons fait plus haut la description. Cette action rationnelle opère par la médiation de la persuasion, et consiste à ordonner la cause errante: ce qui revient d´une part à donner une figure distincte et définitive aux élements, et d´autre part à stabiliser et à orienter leurs movements". Asimismo L. Brisson (1998, p. 76): "Or, il semble que la plupart des commentateurs tiennent pour acquis que le demiurge est un *nous*. Les textes appuyant cette intérpretation sont à la fois nombreux et divers. Dans le *Timée*, le démiurge est un *nous* qui ordonne la nécessité par la persuasion".

un papel importante en el esquema político platónico. Como señala L. Brisson (1998, p. 53): “En effet, la persuasion et la violence sont, dans le cadre de la cité décrite dans la *République*, les deux moyens mis à la disposition du philosophe-gouvernant pour faire appliquer la loi (...) Bref, aussi bien dans la sphére de la politique que dans celle de l´érotique, *Peitho* joue un rôle essentiel: celui d´unir”. Hay en la aparición de la persuasión una instancia de normatividad, de regulación mediante la coerción, que se puede entender como una llamada a la imitación de lo divino: en la medida en que el universo es un conjunto organizado para lo mejor, es un orden normativo, no un orden casual (Johanssen, 2004, p. 17). Ya que la razón ha sometido mediante persuasión a la necesidad (*Timeo* 47e5-48a7), el deber se extrae de la propia estructura del cosmos.

Otro de los paralelos, por último, entre la *Teogonía* y el *Timeo* se encuentra en la descripción y presentación del receptáculo, como señalan D. Sedley (2010, 251 y ss) y E. E. Pender (2010, 238 y ss.). Para D. Sedley el Caos de Hesíodo anticipa en algunos puntos el receptáculo del *Timeo*, ya que ambos son preexistentes al mundo como tal, pero, una vez asimilados en el orden, permanecen con él. La *chora*, al igual que la progenie del Caos, “represents the world´s capacity for variation over space and time” (p. 253). Para E. E. Pender, en cambio, hay alusiones a Gea en la descripción de la *chora*: ambas son receptoras (*Teogonía*, 184: ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι, / πάσας δέξατο Γαῖα; 479: τὸν μέν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ τραφέμεν ἀτιταλλέμεναί τε; *Timeo* 51a7: πανδεχές); son asiento (*Teogonía* 116-117: αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων y 128: ὄφρ᾽ εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί; *Timeo* 52b1: ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν). Tanto Gea como la *chora* tienen una función nutricia (*Teogonía*, 126-153, como madre de la primera generación de dioses; asimismo *Teogonía* 236-239; *Timeo*, 49a6: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην; 52d5: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην; 88d6: ἐὰν δὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις)[95].

[95] Para E. E. Pender (2010, p. 241): “Thus Plato follows Hesiod´s personificaction of a primal mother who offers security and stability within her own sphere. Following this parallel, the *Timaeus* can be read as refashioning both Gaia and her partner. For, while Hesiod´s Gaia and Ouranos set a template for power struggle and gender conflict amongst the gods, Plato´s demiurge (m) and Receptacle/Necessity (f) create a picture of greater harmony and co-

Para concluir este apartado, cabe señalar que en el *Timeo* no hay solamente una reformulación de dos géneros miméticos, también Platón corrige la imagen distorsionada de los dioses que suelen dar los relatos de los poetas. La crítica que Platón lleva a cabo en *República* II 377a-383c viene ligada con la introducción de la mentira en las narraciones que tienen que ver con dioses, una mentira que resulta una aberración como paradigma educativo, ya que las fábulas sirven para moldear el alma de los niños (II 377c-d). Se trata de una mala mímesis, una imagen falsa de la naturaleza de dioses y hombres (II 377e) que ha de estar sujeta a censura. Entre los poetas mencionados en este pasaje, Homero y Hesíodo ocupan un lugar central de la crítica en tanto "forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a las gentes" (II 377d4-6: οὓς Ἡσίοδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι). En el caso de Hesíodo, se critica específicamente la violencia que emplean los dioses en la sucesión en el trono (II 377e6-378a6)[96]. La divinidad es esencialmente buena (II 379b1), de modo que no puede causar mal, mas adelante (II 382e8-11) aparece: "La divinidad es, por tanto, absolutamente simple y veraz en palabras y en obras y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, p. 150)[97]. En la genealogía que establece Hesíodo hay una instancia de maldad que también desaparece y es abolida en el relato cosmológico del *Timeo* (30a-31a), en donde la *pronoia* divina dispone que el mundo esté ordenado de la mejor manera posible, de modo que lo dota de alma, cuerpo y lo asemeja al más bello de los seres

---

operation at the birth of the universe". L. Palumbo (2008, p. 31) interpreta de otra manera estas cualidades de la *chora*: "Dunque la *chora*, in quanto madre, no è l´autrice della generazione. Essa è propriamente `nutrice´ (*trophos*), `ospite´ (*xene*) del seme gettato in lei. Al seme, la madre-chora offre uno spazio, un luogo, non altro. Certo questo luogo è essenziale, senza di esso nulla potrebbe generarsi". Para L. Palumbo la *chora* se convierte en un escenario teatral donde sucede el acontecimiento supremo de representación, la creación del mundo (pp. 312 y ss.)

[96] Cf. E. E. Pender (2010, p. 227)

[97] κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ᾽ ὕπαρ οὐδ᾽ ὄναρ.

posibles[98]. El mundo creado por el demiurgo no es el espacio en el que Urano, Crono y Zeus se enfrentan para arrebatarse e intentar mantener el poder, tal y como aparece en Hesíodo.

Curiosamente, la introducción del mal en el mundo está, tanto en Hesíodo como en Platón, según la interpretación de D. Sedley (2010, pp. 255-257), vinculada a la aparición de la mujer. Para Hesíodo (*Teogonía*, 570-616), la creación de la mujer, por orden de Zeus como castigo a Prometeo y a la raza humana de la que este es benefactor, supone la aparición de una nueva escala de males para el hombre (590-612; asimismo *Trabajos y días*, 53-105)[99]. Por otra parte, en el *Timeo* se explica que, para que el mundo estuviera completo, era necesaria la creación de las cuatro clases de seres: los dioses, los seres alados, acuáticos y terrestres. Todo animal, en cuanto ser con movimiento, ha de tener alma, que es el principio de su motricidad, pues el alma siempre antecede al cuerpo en origen y en gobierno (34c 4-5: ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου). No podía ser el demiurgo quien generara las almas de los mortales, porque entonces quedarían igualadas a las de los dioses, de modo que él les pide que imiten su poder. Este detalle implica que la mímesis nunca puede lograr una identificación plena con su paradigma, sino que está siempre mediado e imperfecto: sólo puede ser mímesis del modelo, no igualarse plenamente a él (41c2-6: δι᾽ ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ᾽ ἄν: ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν). El demiurgo hace la mezcla (42d4-7), pero los encargados de entretetejer "lo mortal con lo inmortal" son estas divinidades intermedias (41d1-3: τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε). Continúa después: "Después de montarlas en un carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo

[98] Así también E. E. Pender (2010, p. 227): "The identification of the Demiurge as the cause (*aition*) of the universe at *Timaeus* 28c2-30c1 recalls and builds on the *Republic* passage".

[99] No obstante en Hesíodo hay una doble etiología del mal, ya que, por otra parte, se encuentran los seres que descienden de la progenie del Caos. La aparición de la mujer parece concentrarse casi exclusivamente en las penalidades del hombre.

correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, pero, puesto que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar hombre (ἀνήρ)" (trad. F. Lisi, 1992, p. 189)[100]. Tal y como se señala a continuación, el que domina las violentas alteraciones que suponen para el alma la unión con el cuerpo y la percepción, además del placer, el dolor, el temor o la ira, vive con justicia y retorna al astro que le fue asignado (42a-b); en cambio, si se yerra en la consecución del propósito natural del alma, se cambia a la naturaleza femenina en la segunda generación (42b5-c1: σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ). Si no se produce enderezamiento, la reencarnación sucederá según la jerarquía animal. El demiurgo no es culpable del mal: "Después de establecer estas leyes para no ser culpable luego del vicio de cada una, las plantó: unas en la tierra, otras, en la luna y las demás en los demás instrumentos del tiempo" (trad. F. Lisi, 1992, p. 190)[101]. Como señala D. Sedley (2010, p. 256), ha de haber, por tanto, almas capaces de llegar a un grado tal de degeneración como para reencarnarse en las especies inferiores al hombre. La mujer ocupa ese primer lugar en la escala de degeneración, a la que siguen el resto de criaturas animales, lo que acerca los dos relatos hasta el punto en que se puede considerar el de Platón como una reinterpretación del hesiódico "modified in the light of his own moral psychology". (D. Sedley, 2010, p. 257)[102].

---

[100] 41e1-42a3: καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ᾽ αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.

[101] 42d2-5: διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ᾽ εἰς σελήνην, τοὺς δ᾽ εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου.

[102] Sorprendentemente, la lectura de D. Sedley es, de todas formas, permeable a la corriente que intenta evitar a toda costa una lectura literal de Platón, tanto en temas como el demiurgo u otros, como este, que afectan la corrección política: "Many scholars will insist that in any case Plato´s own narrative demands a non-literal reinterpretation on the part of the reader, and that he cannot seriously think that there was a time at which men already existed but women did not (M. Baltes, 1996, p. 85). However the two narratives, the Hesiodic and the Platonic, are precisely comparable in that regard. Each demands a choice between literal and non literal

I, 3, 2. *Eikos logos-eikos mythos*: un *logos* como representación del mundo

El trasfondo religioso del *eikos logos*, en tanto ofrenda poética al demiurgo, un *poietes* del universo, apunta directamente a la escatología hasta tal punto que se podría entender todo el recorrido del relato, la *ekphrasis* del cosmos, como un "mouvement réel et vécu de l´Âme qui se replace dans la perspective du Tout et prend conscience de sa parenté avec le Tout", como ha señalado P. Hadot (1978, p. 129). Para Hadot, el fin del discurso de Timeo es mostrar su condición de ejercicio espiritual, el "único cuidado del conjunto", la adecuación de los movimientos del alma a los pensamientos y revoluciones del universo y mediante la semejanza entre lo que piensa (alma) y lo pensado (mundo). Una vez conseguido esto, se consigue la meta vital marcada por los dioses a los hombres, de modo que la existencia humana en el mundo obedece a una voluntad superior[103]. Así la intención del *logos* de Timeo trasciende la lectura ontológico-epistemológica en la que suele incurrir la mayor parte de la crítica y se convierte también en la respuesta de un místico, iniciado en el orden del mundo, ante la belleza y perfección del orden que contempla, lo cual no es del todo frecuente en el resto de la filosofía griega anterior ni posterior a Platón, y en ello la comparación que se ha establecido a menudo con el *De rerum natura* de Lucrecio (Cornford, 1937, p. 31) adquiere una nueva dimensión. En este apartado se irán desgranando diferentes teorías y aportaciones acerca del estatus del *eikos logos*, pero continuará, asimismo, la argumentación anterior acerca del valor del *logos* cosmológico platónico no sólo como vehículo epistemológico, sino también como manifestación de una "poética" platónica, determinada por una original concepción de la mímesis y por su convencimiento en la teleología que rige el mundo y en la *physis* como orden. Por último, cabe señalar que el problema del *logos* físico está íntimamente ligado, por una parte, con el rango de

---

readings of its chronology. And each, regardless of the reading chosen, retains a strong aetiological message, regarding the sources of unhappiness" (2010, p. 257).

[103] *Timeo* 90c6-d7: θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ᾽ ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: αὐταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

veracidad del mundo sensible; por otra, con el funcionamiento de los mecanismos de la sensación y el criterio de verdad que hay en ellos, en suma, el modo en que se relaciona el alma con la sensación para generar pensamiento sobre el mundo físico.

Es importante establecer relaciones entre esta "poética" platónica puesta en acto en el *Timeo* y la tradición anterior a Platón. Para ello, D. Runia (1997, p. 116) propone una visión atractiva de la vinculación entre el *logos physikos* expuesto por Timeo de Lócride y los tratados *Peri physeos* preplatónicos: "The *Timaeus* thus reveals to us its characteristic double face: it is a *logos peri physeos* in the tradition of early philosophers, but one that is constructed upon the newly-built foundations of Platonic metaphysics"[104]. Asimismo resulta también interesante su esfuerzo por enmarcar este pasaje dentro de unos cánones de construcción retórica, aunque algunas de sus conclusiones respecto a la posible diferencia entre lo expuesto en el proemio y en el *logos physikos* —como si el primero tuviera una especie de función meta-dialéctica respecto del segundo[105]— parecen asumir postulados de metadiscursividad bastante alejados de los modelos filosóficos clásicos, además de acarrear un lastre que carga buena parte de la crítica platónica cuando analiza la cosmología del *Timeo*: defender la visión de la canónica habitual sobre la teoría de las ideas (dualismo ontológico /

---

[104] Para D. Runia (ibídem, p. 104), a pesar de la carencia de textos completos de los que disponemos, hay una serie de rasgos que se repiten, con mayor o menor frecuencia, en los proemios presocráticos: 1) invocación a los dioses, (Empédocles, 31B3; Parménides, 28B1); 2) introducción del autor (Alcmeón de Crotona, 24B1; Empédocles, 31B112); 3) indicación de la audiencia (Heráclito, 22B1); 4) el tema sobre el que versa el *logos*, (Parménides 28B1, 29-30; Heráclito, 22B1; Empédocles, 31B6); 5) afirmación de la veracidad del *logos* expuesto (Hecateo de Mileto, FGH 1 F1; Empédocles, 31B3.9) o, por otra parte, afirmación de los límites del conocimiento humano (Alcmeón, 24B1).

[105] "My thesis is that it (proemium) *dialectic* in the Platonic sense of the term, or, to put it more exactly, a compressed report of the *results of a dialectical exercise*. Plato´s aim in establishing the ideal of a science of dialectic is to devise a method in which argument is entirely based on *a priori* considerations and no appeal is made to the vagaries of experience. This is what he also tries to achieve in the case of the philosophical principles of *Timaeus´* proemium. The reasoning is *a priori*, no appeal is made to any kind of empirical observation. Once an appeal is made to *aisthesis*, it is time for the *eikos logos* to take over. The implicit dialectical exercise is, we should emphasize, a limited one, tailored to meet the requirements of the *logos* which has as its subject the world of natural phenomena" (pp. 112-113).

dualismo epistemológico) y no concederle al resultado del conocimiento sensible, principalmente el que proviene de la vista y el oído, un papel principal dentro de la narración cosmológica y las descripciones fisiológicas del mundo y del hombre, precisamente los pilares sobre los que se apoya el discurrir del *eikos logos*.

La interpretación dada por D. Runia (1997, p. 111 y ss.) establece una diferencia programática entre los principios filosóficos del proemio y los del *logos* posterior, partiendo de la idea de que la *diairesis* que se establece en el primero entre categorías ontológicas y epistemológicas es el resultado de un razonamiento *a priori* que se formula en todos los casos al margen de las sensaciones y nunca da cuenta de ellas, mientras que la narración del segundo está ya mediada por la *aisthesis*. El proemio funcionaría a modo de presentación de unos presupuestos que parecen puntos de partida para los interlocutores del diálogo: que hay dos principios (lo que es y lo que deviene-generado) que se corresponden con dos categorías epistemológicas (conocimiento y opinión) y que están relacionados entre sí como modelo y copia; la perfección del universo generado no es fruto del azar, sino de una providencia ordenadora. Timeo va a elaborar su *logos* acerca de esto último, narrando el proceso y resultado de la labor del dios, pero este resultado surge —en otras palabras, es generado— a partir de la mezcla de inteligencia y necesidad, no sólo de la primera, y, en tanto generado, es sensible. Son, por tanto, tres niveles los que se distinguen desde el comienzo. En primer lugar, a modo de marco general de posibilidades, Timeo diferencia entre lo que siempre es (*ousia*) y lo que siempre deviene (*genesis*) (27d6-28a1). A su vez esta distinción se corresponde con otra: lo que se conoce mediante la razón y lo que se percibe por los sentidos (28a1-4). Una tercera distinción separa aquello que deviene y que es la representación de un modelo eterno y lo que deviene y es la representación de un modelo generado (G. Betegh, 2010, pp. 215-216)[106]. La

[106] G. Betegh (2010, p. 215): "The problem is that the binary distinction of the sentence about discourse types at 29b3-c3 does not map onto the original binary ontological and epistemological distinction announced at 27d6-28c4. The original division distinguished between everlasting beings (let´s call them A´s) on the one hand, and becoming things (let´s call them B´s) on the other. In the next step we learn from Timaeus that B things fall into two major classes: those that were fashioned after an A (le´s call them B^A things) , and those which were created after another B (let´s call them B^B things). Timaeus then applies a special argument to show that the cosmos is a B^A thing (28c5-29a5). When Timaeus turns next to discourse types at 29b2, he first speaks about discourses that are exegetical of, and akin to, A

descripción del cosmos se lleva a cabo conforme a estas premisas: el cosmos es generado y es generado porque es visible y todo lo visible es generado, en tanto es corporal. En relación a la tercera distinción: el mundo ha llegado a ser en tanto representación de ese modelo eterno. En cuanto al *logos*, en líneas generales, Platón distingue dos clases de discurso-razonamiento: el *alethes*, relativo al "orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia" que es infalible (29b5-7: τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους), y el *eikos*, el que explica los fenómenos sensibles y no posee el rango de infalibilidad ni de estabilidad supremo porque está referido al devenir, pero, por otra parte, sí remite, aunque de un modo inferior, a los principios establecidos por el *alethes* y obtiene, por ello, un grado de verosimilitud análogo a la estabilidad que posee el mundo físico respecto del ideal, en suma, análogo al grado de participación del objeto físico en la forma eterna.

El hecho de que Platón defina como *eikos* el conocimiento sensible no implica necesariamente que le niegue de plano un estatus epistemológico, lo que se discutirá en relación a la aritmética, la geometría y a la medicina en este trabajo. *Eikos* implica, por una parte, un determinado modo de analizar la relación que se establece entre mundo sensible e inteligible; por otra, tanto el contenido de las sensaciones cuanto el modo en que el alma organiza las cosas percibidas (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 21). La visión y el oído (*Timeo*, 45b-47c) son los mecanismos que permiten conocer la perfección de la labor de ordenamiento llevada a cabo por el demiurgo, el medio para identificar la *pronoia* divina que cruza por entero la *physis* y que niega una constitución azarosa de la realidad. Si el mundo de los fenómenos es una imagen cuyo modelo es el mundo inmutable y permanente, la belleza será entonces una condición que pertenezca de suyo a la propia constitución y estructura de este mundo (29a-b, 30a-c), y no sólo de forma imitativa, como la armonía interna que sucede dentro de una obra de arte y le concede su carácter sobresaliente.

A modo de ejemplo, cabría señalar que la excelencia de una pintura de paisaje no viene dada por la belleza del paisaje que sirve de modelo, sino por la adecuación del trabajo del pintor a esa belleza, por el grado de mímesis conseguida en una traducción

---

things in general, and specifies the characteristics and norms of such discourses. Then, as Burnyeat reminds us, Timaeus refers not to discourses about B things in general, but only of succesful discourses about B^A things, characterizing these discourses as *eikotes*."

de sensaciones visuales a materia plástica. Análogamente, en una *ekphrasis* lo que cuenta es la traducción de una situación u objeto visual en palabras: el discurso tiene que suplantar a la pintura, que no está delante, y al modelo de esta: su éxito como descripción está, entonces, relacionado con su capacidad de generar en el alma del oyente lo mismo que se produciría si este, en lugar de oyente, fuera espectador. La obra del demiurgo refleja precisamente la excelencia de la "mano" del dios creador-ordenador, su belleza no parte únicamente del modelo, sino de la condición esencial e interna de su obra, de su funcionamiento y de la imbricación de sus partes, en la tendencia de todo hacia el *pros to kalon*, por ello la pertinencia de la descripción cosmológica y fisiológica: tanto el macrocosmos como el microcosmos revelan la *pronoia* divina. *Eikos* es la forma de participio del verbo *eoika*, lo que conecta la palabra, a su vez, con *eikon* (29c2: ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας), el mundo es una semejanza una verosimilitud, algo que se parece a la verdad. Por otra parte, como señala M. Burnyeat (2005, p. 146), *eikos* no sólo significa algo que se parece a la verdad, sino que en esa semejanza hay un matiz: se parece a lo que debe ser, lo que la situación o el sujeto que enuncia necesitan[107].

El paradigma artesanal de la creación-ordenación del Timeo, recurre a la analogía con la representación plástica en un importante contexto en el que se afirma la condición visual de la obra del demiurgo. Es precisamente al final de la narración sobre la construcción de las cuatro figuras geométricas básicas, correspondientes con los cuatro elementos físicos, cuando Platón habla de la quinta figura, la esfera, como el final de su pintura: "Puesto que todavía había una quinta composición, el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó" (55c4-6: ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν). La esfera, el dodecaedro (A. E. Taylor, 1935, p. 377), aparece también en *Fedón* 110b6, donde se compara la tierra (el mundo) a las pelotas de doce pieles, dodecaedro de cuero[108].

---

[107] M. F. Burnyeat (2005, p. 146): "To cite a case from Platon himself, at *Sophist* 225a the Eleatic Stranger pauses in the midst of his divisions because he needs a word to mark off a certain kind of fighting, one in which body struggles against body. He says that an εἰκὸς καὶ πρέπον ὄνομα would be βιαστικόν. Yo could not, in modern English, call βιαστικόν a `probable´ word for this kind of fighting".

[108] A. E. Taylor subraya: "Timaeus means that the sky `being round like a ball´, is near enough in shape to the dodecahedron for this kind of treatment".

Tanto A. E. Taylor como F. M. Cornford (1937, p. 219) señalan la ambigüedad de διαζωγραφῶν que puede estar referida a una pintura o a un tapiz y que se refiere a la representación de los animales, las constelaciones en el cielo. Como concluye L. Brisson (1998, p. 47) el demiurgo habría pintado sobre la superficie de la esfera, que sirve de límite al mundo y coincide con el cielo, los signos del zodiaco y todas las demás constelaciones; de manera semejante a como se pintaban los vasos de figuras geométricas, o con formas de animales o seres humanos, no por el exterior del vaso, sino por su interior.

El cometido del *eikos logos* es precisamente la descripción del trabajo del demiurgo, de su obra maestra: no del modo en que está constituido ese orden perfecto que le sirve de modelo, sino la manera en que ha sido creado y funciona el más perfecto de los mundos posibles. El margen de distancia que media entre modelo y copia es proporcional y análogo a la brecha que, en el caso de los seres humanos, se abre entre verdad y creencia: por ello hay que aceptar el relato probable y no buscar más allá (29d: ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν). El hecho de que este relato *eikos* aparezca, como se entiende a partir de este pasaje, determinado como *mythos* o *logos* no ha de resultar extraño. La sugerencia de L. Brisson (1982, pp. 162-163) es interesante: *eikos mythos* significa un mito que opera sobre las copias sensibles de las formas inteligibles, mientras que el acercamiento del *logos* se hace desde otros presupuestos, ya que se refiere al estado actual, visible y verificable. En cambio, el *mythos* se remontaría a aquello que no es verificable sensorialmente, al estado previo a la constitución tal y como la percibimos: el *mythos* apuntaría al relato creacional, mientras que el *logos* lo haría a la investigación sobre la naturaleza. G. Vlastos (1995, pp. 249-250) analizó los contextos en que aparecía *eikos mythos* para concluir que, en esta expresión, el énfasis se ponía erróneamente en *mythos*, siendo *eikos* la palabra realmente importante. El *mythos* es una narración, ya verse esta sobre mitología o sobre historia natural, esa diferencia no determina el significado de la palabra, sino el tema central de lo que se narra. *Eikos* remite a la brecha que se abre entre las formas eternas y sus copias perecederas, lo que, a su vez, determina la brecha epistemológica entre certidumbre y probabilidad[109].

[109] Argumenta G. Vlastos acerca de *eikos*: "is used thrice explicitily (29c2, 8 y 29d2) and once implicitily (29b: *eikonos* … *syggeneis*). Of these four, it is used thrice as an adjective of *logos*, once of *mythos*. In the seventeen echoes of this introduction throughtout the rest of the

Johansen (2004, pp- 62-68), en cambio, vincula este uso de *mythos* con el que aparece en el discurso de Critias (vid. *supra* pp. 37-50). Ambas serían historias elaboradas en ausencia de conocimiento documental de los hechos: en el caso de la Atlántida, acerca de acontecimientos de un pasado muy lejano; en el caso de la cosmogonía, sobre el modo en que la divinidad organizó el mundo. Lo que les otorga el estatuto de veracidad a ambos relatos es el hecho de concordar con la recomendación de *República* II 382c-e: sacar beneficio incluso de las mentiras verbales para dirigir las almas hacia el bien. Ambos relatos, por tanto, tendrían como cometido mostrar el bien tanto del dios (cosmología de Timeo) como de los hombres buenos del pasado (Critias) en el plano de la acción y del discurso, a modo de paradigmas que hay que seguir e imitar. Con esta intención, el comienzo del relato de Timeo (30a2-7)[110] se corresponde perfectamente con lo expuesto acerca de la divinidad en *República* II 379b-c, donde el dios es sólo causa del bien y no del mal que sucede a los seres humanos. Como señala Johansen (2004, p. 67): "There is therefore a sense in which Timaeus´ account, like Critias´, coheres with the *Republic´*s understanding of *mythos* and its proper use". M. F. Burnyeat (2005, pp. 143 y ss.) interpreta esta diferencia entre *mythos* y *logos* en unos términos sencillos, pero sugerentes y a menudo olvidados por la crítica. Para Burnyeat, al igual que Johansen (vid. *supra*), la aparición de *mythos* no se puede separar del uso que ha hecho Critias del término. En todos los casos en que aparece *mythos* en el *Timeo* siempre hay una referencia a lo divino y, al fin y al cabo, lo que expone Timeo es una teogonía, el nacimiento de un dios que es el mundo. Hay más que una equivalencia entre *mythos* y *logos*, el *eikos mythos* es un *logos* a la vez que un mito. Concluye Burnyeat (2005, p. 145): "Timaeus´ myth, unlike Hesiod´s, is as well reasoned as any of the PreSocratic cosmogonies in the *peri*

---

dialogue, *mythos* is used thrice (59c, 68d, 69c), while *eikos*, *eikotos*, etc., are used sixteen times (30b, 34c, 44d, 48c, 48d, 49b, 53d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e). *Eikota logon* is used eight times, *eikota mython* twice. And it is a pretty commentary on the mythological connotations of *eikota mython* that is used both times of purely scientific opinion: 59c, of the composition of metals, and 68d, of color mixture".

[110] βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ᾽ οὔτ᾽ ἦν οὔτ᾽ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον

physeos tradition. But unlike your typical PreSocratic, whom Plato tends to regard as an atheistic materialist (*Laws* X), Timaeus´ cosmogony will be a theogony too".

En otro espectro hermenéutico, aunque con la mira puesta también en una concepción del *Timeo* como una demostración, una puesta en acto, una *energeia*, de la concepción platónica de la poética, P. Hadot (1978, p. 119) considera el *eikos logos* como un género literario: la identificación entre *logos* y *mythos* no debería resultar sorprendente: "la `vraisemblance´ du discours en question exige un effort de fiction imaginative qui correspond assez bien à la fabulation mythique". Por otra, parte aduce el testimonio de Isócrates (*A Nicocles*, 48; *Sobre el intercambio*, 45-46) para confirmar esa forma literaria. Asimismo *eikos* remitiría asimismo a Parménides (DK 8, 60), Jenófanes (DK 345) e incluso a Hesíodo (*Teogonía*, 27)[111]. Para P. Hadot, habría algo de irónico en este uso de *eikos* por parte de Platón, pero una ironía que se enmarca plenamente en su programa, ya que Platón afirmará una y otra vez que sólo se puede utilizar esta clase de *logos* para tratar del nacimiento del dios cósmico que es el mundo. El relato (*mythos*) no es más que la mímesis de los acontecimientos en una acepción aristotélica del término (*Poética*, 1450b5: ἔστιν τε μίμησις πράξεως καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πραττόντων). En ese sentido, para P. Hadot (1978, p. 120), el relato cosmogónico del *Timeo* es ya la reproducción, ya la imitación, en el lenguaje, del acontecimiento que supone el nacimiento de ese dios que es el mundo. En este acontecimiento intervienen, como en cualquier relato mítico, una serie de personajes, el demiurgo, la necesidad, el receptáculo, los dioses menores, los astros. Al igual que en el *mythos* definido por Aristóteles (*Poética* 1450b25), el *Timeo* muestra un recorrido y posee un comienzo, un desarrollo y un final, "comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza del hombre" (27a5-7: πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν).

La mímesis, por tanto, se convierte en una de las claves de interpretación de este *eikos logos-eikos mythos*: ya que el hombre no puede imitar la naturaleza en el orden de la producción real, en la génesis, ha de hacerlo en el orden del discurso (P. Hadot, 1978, p. 124), máxime, habida cuenta de que la acción humana ha de estar dirigida

[111] Así también Cornford (1937, p. 30): "Plato´s word `likely´ (*eikos*) has a history going back to Parmenides and Xenophanes, and even to Hesiod. Ir means `probable´ or `plausible´ (…) Poetry may be fiction that it is like the truth, not wholly false. The cosmology of Timaeus is poetry, an image that may come nearer to conveying truth than some other cosmologies".

physei hacia la imitación del dios, ya entendida como la adecuación de las revoluciones del hombre a las del mundo (*Timeo* 90d), o bien como la *homoiosis theo* expuesta en *Teeteto* 176b[112]. Mas la propia obra del dios —el mundo— es, por su parte, una mímesis, una reproducción de un modelo eterno, de suerte que el *logos* se convierte, por su parte, en una mímesis de la mímesis ya generada por el dios. Una imitación de lo que es permanente, de un orden racional eterno, de suerte que el relato que lleva a cabo el propio Timeo es precisamente una explicación y una revelación de la racionalidad que la divinidad ha encarnado en el cosmos que ha generado (M. F. Burnyeat, 2005, p. 156). Es, por tanto, la cercanía con el modelo divino que posee el mundo físico —el hecho de que lo divino racional esté inserto en sus estructuras y procesos naturales— lo que confiere su grado de verdad al *eikos logos*.

Tal y como apunta el proemio, el demiurgo genera una imagen del modelo eterno (29b1-2: ούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι); inmediatamente después de esta afirmación es cuando Timeo presenta su teoría de la adecuación entre verdad y discurso: "los que se refieren a lo que ha sido asimilado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia" (trad. F. Lisi, 1992, p. 172)[113]. Hay una proporción de verdad entre mundo-copia y modelo, *ana logon* que se repite de nuevo en la relación que se establece entre *logos* y mundo-copia. Ese vano que se abre gradualmente entre modelo – mundo como copia – y *logos* humano no es tal si te atiende a la intención última del relato ya que, como concluye P. Hadot (1978, p. 131) bajo la física platónica subyace también una *psychagogia* retórica y su uso político; se trata de ayudar al alma a tomar conciencia de su lugar en el cosmos y de los mecanismos fisiológicos de su relación con este: "c´est seulement dans l´événement d´un discours humain que peut être reproduit et

---

[112] M. F. Burnyeat (2005, pp. 158-159) entiende que la física es asimismo uno de los procedimientos para la asimilación con lo divino, de modo que se convierte en un imperativo ontológico y epistemológico para el alma racional humana: "That is why to spend time doing physics in this way, with the aim of framing reasonable myths to give oneself a relaxing break fron discussions about eternal things, is to add to one´s life a μέτριον παιδιὰν καὶ φρόνιμον, a modest and reasonable pastime (59c-d). For remember: Plato holds that you become like what you study. Physics too is *homoiosis theo*, becoming like unto god".

[113] 29c1-2: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

imité l´événement de la naissance du Dieu cosmique, et que ce discours doit imiter, par sa mesure et son harmonie, la mesure et l´harmonie qui ont réglé le déroulement de la génesis cosmique".

Por otra parte, y como se ha visto en el apartado anterior, la verosimilitud del *logos* está plenamente relacionada con la naturaleza, educación y actitud del orador (*Fedro*, 277b-c), algo no suficientemente subrayado en las interpretaciones del *Timeo*. El *eikos logos*, por tanto, depende de un determinado estado de adecuación del alma al objeto del discurso, algo en lo que se hará hincapié en lo sucesivo de este trabajo. Al comienzo del diálogo (19b-e), después de recordar los temas sobre los que se ha hablado la jornada anterior, Sócrates reflexiona acerca de la dificultad de ajustar los relatos a los hechos. A la hora de llevar a cabo su tarea mimética, poetas y sofistas, se encuentran limitados por su propia formación: solamente son capaces de rendir cuenta de aquello que entienden, pero no de "lo que está fuera de su propia educación". El problema de la retórica se liga aquí, como se ha visto antes, con el de la *trophe*[114]; la mímesis poética no ha llegado a la necesaria altura (19d), aunque tuvo en Solón una buena oportunidad de desarrollo (21c-d). Por otra parte, el modo de vida errante de los sofistas les impide conocer y describir hombres que participen de una vida filosófica a la vez que política (19e)[115]. Frente a ellos, Timeo aparece señalado con estas características: (20a4-5: φιλοσοφίας δ᾽ αὖ κατ᾽ ἐμὴν δόξαν ἐπ᾽ ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν); en 27a3-5 es "el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo (ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον). Timeo aúna, por tanto, en su naturaleza y educación (20a1: ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον) los requisitos que le permiten dotar de razón, e incluso de persuasión, a su *eikos logos*. El criterio de verosimilitud que maneja es objetivo: el *logos* debe caminar en paralelo con los fenómenos y reflejar en su desarrollo todo cuanto de verdad les pertenece y es en ellos inteligible: un discurso-imagen (*eikos logos*) del mundo, adecuado a los parámetros de verdad que rigen la mímesis correcta, frente al

[114] Cf. asimismo *Fedro*, 259e-260a.

[115] Al igual que en la *Carta VII* (326 b-e) el comportamiento excesivo y destemplado de los sicilianos en sus banquetes y placeres les incapacita para conseguir un gobierno justo y conforme a la virtud y les aboca a tiranías e injusticias. Una *hexis* equilibrada es determinante para la obtención de un modo de vida filosófico.

eidolon visual y acústico, psicagógico, que, como se vio antes, se criticaba en la *República* y el *Sofista*. Timeo, por tanto, es presentado como aquel capaz de sortear el peligro de desajuste entre lo narrado y ese afuera que suponen los fenómenos, en él hay una clara correspondencia entre la educación, la *hexis* y los actos: es un ser filosófico.

El *mythos-logos* de Timeo, en suma, es la prueba de una adecuación entre el que lo encarna y compone y un hecho exterior. Los invitados ese día, las *dramatis personae* del diálogo, son una clara muestra de excelencia a este respecto y, por naturaleza y educación (20a1) poseen esa "debida semejanza" (M. F. Burnyeat, 2005, p. 146) entre palabras y hechos, entre filosofía y política: una unidad en el propio núcleo del *logos* que no poseen ni sofistas ni poetas. Más adelante Timeo establecerá una teoría de la necesidad de la adecuación y de la imitación que el alma humana ha de llevar a cabo para alcanzar su sanación, felicidad y excelencia (88b-d, 90d). El mundo aparece ante nosotros como una obra de arte y la única manera de dar razón y testimonio de esta obra de arte es mediante una coalescencia, lo más perfecta posible, entre la *physis* y el *logos*, de ahí la necesidad de que el discurso esté elaborado conforme a la naturaleza del tema. El problema radica, por una parte, en si se puede conseguir ese estado especular entre *logos* y *physis*, siendo la *physis* un acontecimiento continuo, un situación de cambio incesante, de no permanencia; por otra parte, si ese continuo campo de sucesos ha sido ordenado conforme a lo mejor y lo bello y el ser humano es un resultado más de esa creación-ordenación, su propia fisiología ha de dar muestras de ese mismo orden divino del que participan mundo y hombre. Lo generado-visible no puede ser una amalgama *alogos* y *atelos*, si es el producto de esa acción de ordenación-creación de un dios, de modo que el *logos peri physeos* tampoco será del todo *alogos* ni *atelos* si discurre en paralelo a este, como una buena *ekphrasis* pictórica: máxime cuando surge de alguien que ha logrado aunar sujeto y objeto y conseguir esa unidad que no poseen ni sofistas ni poetas; en suma, si se trata de alguien cuya vida está dirigida a la imitación del dios (89d-90d).

En esta tensión entre formas y mundo físico, la situación del *eikos logos* es sutil. Depende de la instancia legitimadora de la verdad; en otras palabras, está legitimado en tanto explicación o descripción del mundo físico precisamente por el grado de verdad que le es inherente. Se podría hablar de un cierto perspectivismo incluso, pero siempre sometido a la instancia de unos jueces excelentes que determinan o no si el

discurso se atiene a las normas necesarias para ser considerado *eikos* (29d)[116]. Además, al igual que en la discusión previa sobre el valor de *mythos* en el *Timeo*, su validez radica en que su poder persuasivo —psicagógico en palabras de P. Hadot— dirige al alma a la verdad enseñando, a su vez, la obra de la *pronoia* divina en el cosmos. La verdad se muestra entonces como un valor de uso, al igual que la legitimidad "poética" que obtiene el relato arqueológico de Critias no depende tanto de la comprobación de los hechos como de la relación que se establece entre la *poiesis* divina y la *poiesis* mimética humana encarnada en el *logos*. Según esta interpretación, en el *Timeo* no se puede mantener una radical separación entre *doxa* y *episteme*, o, al menos, no se puede identificar plenamente la *doxa* con el *eikos logos* en tanto relato descriptivo sobre el mundo físico. El *eikos logos* implica una determinada relación con las formas, con el *nous*. Por otra parte, como señala A. F. Ashbaugh (1988, p. 39), el *eikos logos* nunca sobrepasa su horizonte de legitimidad, ya que, si bien, no es ajeno a las formas, siempre se refiere a ellas en relación con las sensaciones, de suerte que se puede relacionar este proceder con la interpretación que da Aristóteles sobre los pitagóricos (*Metafísica* I 989b30-990a4) en la medida en que, aunque estos recurrían a principios y elementos no tomados del ámbito de lo sensible, sus discusiones e investigaciones eran siempre sobre la naturaleza[117].

Los comentaristas del Timeo suelen hacer hincapié en la equiparación entre *episteme-doxa* y *alethinos logos-eikos logos*. Si se entiende que todo el ámbito de la sensación es sólo generador de *doxa*, surge en este punto la pregunta de por qué Platón dedica una exposición tan larga a un dominio inestable y nada seguro[118]. En otras palabras, convierten el estatus epistemológico de la física en el problema central del

---

[116] Así A. P. Mourelatos (2010, pp. 244-245).

[117] Sobre esto se tratará en detalle en las partes dedicadas al papel de la aritmética y la geometría en la construcción del alma y del cuerpo del mundo respectivamente, al sesgo pitagórico de varias de las ideas de Platón y a la relación del *Timeo* con el *peri physeos* de Filolao de Crotona.

[118] W. K. C. Guthrie (p. 252) entiende que en el *Timeo* hay una variación en relación con la filosofía natural a lo expuesto, por ejemplo, en el *Fedón*: " In the *Phaedo*, tough the senses could stimulate the mind to search to the Forms, the instability of the world of change made it waste of time to study it in detail. Now it is only through that study that we can hope to attain the knowledge of divine and changeless reality, because even the divine Craftsman, in making the world as good as posible, availed himself of given material and secondary causes".

texto, en la cuestión nuclear, cuando buena parte del *Timeo* está dedicada a explicar los mecanismos de percepción y el modo en el que el alma humana se relaciona con lo corporal-físico, tanto en el ámbito de la sensación como de la fisiología médica. Así sucede, por ejemplo, en el comentario de A. E. Taylor (1928, p. 59), que quizá lleve demasiado lejos su idea de la separación entre ambos ámbitos —ontología y epistemología— así como su interpretación de este εἰκότα μῦθον: "He wishes it to be made clear from the outset that the whole of this cosmology makes no claim to be regarded as `exact science´. Properly speaking it is not `science´ but `myth´, not in the sense that it is the nearest approximation which can be `provisionally´ be made to exact truth. Cosmology and biology, and `pure´ physics itself for the matter of that, can never, in his or in Plato´s opinion, be rigorously exact". Por su parte, F. M. Cornford (1937, pp. 28 ss.) incide sobre este mismo punto y señala que en la doctrina de Platón no cabe una ciencia o conocimiento exacto sobre los seres naturales por su estado siempre cambiante, dado que "the things of sense are always in process of becoming"[119]. Por otra parte, sólo los objetos que estudia la ciencia matemática son eternos e invariables. Además (ibid, p. 29) acude a la analogía de la línea, tal y como se explica en *República* VI, para explicar este conflictivo punto del *Timeo*: "The objects of physics are of the lower order, aprehensible only by belief involving sense-perception. The substance of our account of them must be related to thruth in the same way as Becoming to Being— the relation of a likeness to reality. This analogy was simbolised in *Republic* VI by the Divided Line, of which the lower part stands for belief (*doxa* or *pistis*) and its changing objects, the higher part for rational understanding and true reality". Su conclusión es radical: no existe la ciencia natural, no puede haber un relato sobre el mundo físico que se pueda aproximar a lo que

[119] No obstante, F. M. Cornford (p. 29-30) se muestra crítico con Taylor y considera que cae en una extrapolación de parámetros físicos modernos y conecta el uso que Platón hace de *eikos* con Parménides (8. 60) y Jenófanes (DK 35). Por otra parte, entiende que el papel fundamental del relato cosmológico es mostrar las obras de la *pronoia* divina: "Poetry may be fiction that is like the truth, not wholly false. The cosmology of the *Timaeus* is poetry, an image that may come nearer to conveying truth than some other cosmologies. But the truth to which it can approximate is not an exact and literal statement of `physical laws´, such as modern science dream of; it is the truth, firmly believed by Plato, that the world is not solely the outcome of blind chance or necessity, but shows the working of a divine intelligence".

requiere la *episteme*[120]. En relación a esto, (ibídem, p. 31) señala dos sentidos posibles para interpretar el uso de *mythos* que lleva a cabo Platón en el *Timeo*: mito aludiría a que no es posible ninguna afirmación exacta y consistente sobre el mundo material; por otra parte, la cosmología expuesta en el diálogo está presentada bajo la forma de una cosmogonía. El esquema que elige Platón es narrativo y es la narración misma la que va desplegando el surgimiento del mundo. Por otra parte, Platón introduce al Demiurgo como artífice divino, una novedad en las diferentes cosmogonías y cosmologías griegas que conservamos. La interpretación de F. M. Cornford radica en el estatuto que concede a la figura del demiurgo: si bien no se alínea plenamente con los que lo entienden como una alegoría, afirma que "some features are not to be taken literally".

En sus comentarios al proemio, A. E. Taylor (1928, pp. 339-340) y, en mayor medida, F. M. Cornford (1937, pp. 190-191) hacen hincapié en la crítica que lleva a cabo Platón de la δόξα ἀληθής como posibilidad de ciencia y señalan que cabe leerlo en paralelo con *Teeteto* 187b-201c y *Menón* 85c y ss. Al igual que hace con el *Timeo*, F. M. Cornford (1968, p. 40) interpreta el *Teeteto* dentro de una clave absolutamente dualista y quizá de una manera un tanto forzada. Entiende que el propósito del diálogo es rechazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar conocimiento. La exclusión de las Formas en el *Teeteto* obedece a la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda la discusión remite a lo que ya Platón había enseñado desde el descubrimiento de las Formas, que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno. En su comentario al pasaje 51b-e (1937, p. 190) señala: "As in *Republic* V, the existence of the two orders of objects —intelligible and sensible— is declared to follow from the indubitable distinction between rational understanding or knowledge and mere belief, which can be produced or shaken by persuassion. This characteristic of belief, even when true, was taken in the *Theatetus* (201a) as fatal to the claim of true belief to rank as knowledge. Belief, moreover, can `give no account of itself´. This characteristic is best illustrated by the *Meno*". Mas, como ha criticado M. F. Burnyeat (2005, p. 152), la comparación entre los ámbitos

[120] El problema de esta interpretación, como se intentará ver, radica en que no asume del todo el modo en que la matemática, concretamente la geometría, incide en los seres físicos, generando una regularidad en estos que supone un criterio de verdad deducido racionalmente y, por otra parte, sensiblemente comprobable (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 17).

ontológicos y epistemológicos expuestos en la *República* y el *Timeo* suele pasar por alto importantes precisiones que separan ambos diálogos. En el *Timeo* se establece una proporción en la relación entre *aletheia* y *pistis* (29c) que se suele relacionar con pasajes de la *República* como VI 510a, VII 511e o VII 534a. El más semejante sea, acaso, VII 534a, en donde se afirma que el ser es al devenir lo mismo que la *episteme* (no la *aletheia*) es a la *pistis*, y la *dianoia* lo mismo en relación con la *eikasia*. Como apunta Burnyeat (ibid), en la *República* las diferentes proporciones ilustran grados diversos de *aletheia* y de *sapheneia*, de modo que los grados de *aletheia* caracterizan los objetos a los que se aplica la mente y los grados de *sapheneia* los estados mentales que corresponden a estos (VI 510a, VII 511e). En el *Timeo* la *aletheia* es ella misma un término de la analogía y se encuentra en el mismo lugar en que se encuentra la episteme en *República* VII 534a: en el lugar de la mente, no en el de los objetos físicos a los que esta se aplica, en suma se refiere a un estado cognitivo más que a un objeto conocido[121]. Como se deduce de este análisis, parece que entre la *República* y el *Timeo* hay un cambio de apreciación acerca del estatus del munto físico: cambio que, como se ha afirmado en páginas anteriores, viene determinado por el marco teológico y teleológico en el que este se encuentra inserto en el *Timeo*. El cosmos, por ser producto de una acción divina que mezcla razón y necesidad, límite e ilimitado, en un nuevo ser armonizado, posee una "rationality embodied" como afirma M. F. Burnyeat (2005, p. 156), aunque esté sujeto al cambio por el elemento corporal que le conforma.

Ciertamente, en el *Timeo* sólo el νοῦς es capaz de elaborar razonamiento verdadero, es racional, y no puede ser movido por la persuasión, mientras que la δόξα,

[121] T. K. Johansen establece una interpretación similar acerca de la *aletheia* en el *Timeo*: "It is puzzling that Timaeus should contrast the status of two accounts in terms of truth and conviction. For the contrast suggests that no account of coming-into-being can be true. However, several passages in the *Timaeus* suggest that there *are* truths about coming-into-being (…) So it is clear that beliefs and convictions can be true and certain even when they concern what is perceptible, which presumably would include what comes into being (cf. 28b9-c1). If Timaeus is to be consistent, he therefore has to have a different notion of *aletheia* in mind at 29c3 from plain `truth´. The context would suggest that his notion of truth involves not just certainity but also stability (*monimos*), accuracy, and consistency with other related accounts (28c6). To this it might be objected that surely accounts of what comes into being can be also stable, accurate and consistent with other accounts of what comes into being if they can be certain (*bebaios*) as 37b9 implied".

aún ἀληθής, es irracional y sujeta a los movimientos que la persuasión ejerza en ella. Pero no se puede olvidar que el trasfondo del *Timeo* no es meramente epistemológico, sino que es un texto cruzado por intenciones religiosas, históricas, e incluso políticas sobre la naturaleza y el hombre que suponen el auténtico marco del diálogo. Es importante hacer hincapié en que, tanto en el proemio (27c-29d) como en el comienzo del *logos physikos* (30a-31a), Timeo no sólo establece la dualidad ontológico-epistemológica canónica, sino que incide al comienzo, y en repetidas ocasiones en el pasaje, en el bien que constituye el mundo así como en la bondad de su creador, ya que el universo es el más bello de los seres generados y el hacedor, la mejor de las causas (29a: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ᾽ ἄριστος τῶν αἰτίων). No cabe el mal en su acción: "Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de esta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo" (trad. F. Lisi, 1992, p. 173)[122]. Como señala A. E. Taylor (1928, p. 78) en este φθόνος resuena parte de la mentalidad tradicional griega de la época clásica: los dioses engañadores de *Áyax* o *Edipo rey* de Sófocles, la divinidad φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες (Heródoto I 32, 1), la crueldad de Afrodita o Dioniso en *Hipólito* o *Bacantes* de Eurípides. Aquí Platón presenta una renovación en acto del paradigma religioso que enarbola en los libros II y III de la *República*. Para que la poética tenga un estatus de verdad es necesario que refleje la auténtica imagen de la divinidad. El *eikos logos*, en suma, ha de transitar en esa senda: es un *logos* acerca del mundo creado-ordenado por el dios y nada de lo que este ha generado puede ser malo o erróneo, tampoco los sentidos. Lo que se necesita es determinar su grado de fiabilidad y su correcto funcionamiento, así como los peligros que acechan o su posible mal uso.

No se ha hecho suficiente mención a una recomendación de Platón que resulta programática en el contexto del *eikos logos*, una vez proclamada la absoluta bondad divina, sentencia: "Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo" (29e4-30a1: ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων

[122] 29e1-30a1: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν.

ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν). Todo el *logos physikos* está apoyado en esta afimación, en una soberanía del principio (ἀρχὴν κυριωτάτην) que le pertenece al mundo por lo que de divino está encarnado en él[123]. El sustrato teológico se convierte en el *arche* del *logos* de Timeo y en él destaca la premisa del Bien absoluto que encarna la divinidad[124]. El Bien por tanto se convierte en el único criterio de verdad absoluto, que, en una doble articulación, convoca a un análisis de la estructura profunda de lo generado y, a la vez, de los mecanismos que la divinidad ha otorgado al hombre para percibir su obra. Es en esta clave o marco en la que se debe entender el relato demiúrgico desde la cosmología general hasta la creación del hombre, su fisiología, órganos y funciones. F. M. Cornford (1935, p. 20) parte de un prejuicio que se acaba convirtiendo en conclusión: dado que la doctrina esencial de Platón es el dualismo ontológico, en el que el estatuto de verdad sólo se le puede conceder a aquello que no está sujeto a cambio ni a nacimiento, este no podía estar interesado en la fisiología, ni en los *logoi peri physeos* porque estos versaban sobre el mundo de la *genesis* y el cambio. Por tanto, el discurso cosmológico y fisiológico de *Timeo* debía ser una parte, no la principal, de un plan mayor de desarrollo que tenía como fin una exposición sobre moral y política que nunca llegó a completarse. El problema surge, para Cornford, por la carencia de la trilogía completa, hecho que otorga al *Timeo* una importancia que, de otro modo, no hubiera tenido[125]. Este argumento resulta

---

[123] Sobre la importancia del ἀποδέχομαι en el Timeo, cf. M. F. Burnyeat, 2005, pp. 154-155: "These parallels (Aristotle, *De partibus animalium* I, 1 639a1-16, *Nichomachean Ethics* I, 3, 1094b11-1095a13; Plato, *Republic* II 357a, 368b, 532d7) for the use of the verb *apodechestai* confirm, I submit, that to be *eikos* is an aspiration for Timaeus´ *mythos* to live up to. It is not a foregone conclusion that his *mythos* will meet for success in the judgement of his audience — which, by the way, is not any old audience, but a group of people highly competent in two areas that will turn out to be relevant to world-building: mathematics and politics". La observación de M. Burnyeat conecta con la idea expresada *supra* acerca de la importancia de la *hexis* filosófica natural de, al menos, dos de los personajes del diálogo, Critias y Timeo.

[124] Sobre el valor de *arche* y su relación con el *Timeo*, se tratará más adelante en paralelo con los fragmentos de Filolao de Crotona.

[125] Las palabras de F. M. Cornford son reveladoras al respecto: "Plato´s purpose may have been to indicate that, now as ever, his chief interest lies in the field of moral and politics, not in physical speculation. The whole cosmology of the *Timaeus* is only a preface to the legendary picture of the ideal state in action and to whatever were to have been the contents of

demasiado parecido al que enarbola acerca de *Teeteto* (vid. *supra*)[126]: "Se excluyen las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda la discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado desde el descubrimiento de las Formas, que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno". Si bien la mayoría de los intérpretes que siguen esta línea se aferra a la afirmación de Timeo (28a2-4) de que aquello que está sometido a la generación y es visible es sólo objeto de *doxa*, cabría intentar un análisis más ajustado del ámbito de conocimiento al que se refiere Platón con el *eikos logos*. L. Tarán (1971, pp. 400-401) señaló sugerentemente que lo que es caracterizado como verosímil (εἰκότα) no es el mito de la creación en sí mismo, sino el contenido de las doctrinas físicas que elabora el *philosophos* de la Magna Grecia. No se trataría entonces de interpretar la narración sobre la génesis del mundo como un discurso simbólico o alegórico, sino de aceptar que lo que se expone en un *logos peri physeos* pueda tener un determinado rango de verdad: y no sólo en el de Timeo, sino en cualquiera de ellos (29b-c), ya que lo que está en tela de juicio no es la verdad entendida como adecuación del contenido de un *logos* a una realidad externa, sino la posibilidad de relación del ser humano, en parámetros de ser y verdad, con esa realidad externa caracterizada como cambio, devenir, generada y visible.

Aunque Platón diferencie claramente en el *Timeo* entre conocimiento noético y opinión (51d: εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη), concede al ámbito de la *doxa*, a lo generado, un importante rango de participación en la verdad: se le concede

---

the *Hermocrates* (…) The *Timaeus* is not easy reading; and the physiological and medical chapters towards the end would be repellent to many. The reader might be encouraged to persevere by the promise of an exciting romance to follow. It is, at any rate, well to remember that the unfinished state of the trilogy gives the *Timaeus* a prominence it would not have had in the completed design".

[126] F. M. Cornford, 1968, p. 40. Aunque es fundamental llevar a cabo una lectura en paralelo de ambos diálogos, la discusión acerca de la relación cronológica entre ambos, a fin de determinar si Platón fue evolucionando y revisando críticamente su teoría de las ideas entre uno y otro —cf. la introducción de A. Vallejo a su traducción del *Teeteto*, (1982, pp. 139-140)—, está basada en presupuestos indemostrables. Como se verá en otros apartados de este trabajo, la relación que se establece entre estos dos diálogos es profunda, aunque en el *Teeteto* no haya mención de la teoría de las ideas, el papel que desempeñan la determinación del alma filosófica, la geometría o la *homoiosis theo* discurren en paralelo al *eikos logos* del *Timeo*.

al *logos peri physeos* un estatuto propio y determinado, el de *eikos logos*, habida cuenta de que todo producto de la ordenación del mundo a manos del demiurgo no puede sino ser "bueno" en tanto creado-ordenado por un artífice en el que no cabe el mal ni el error (29e-30a)[127]. A través de los atributos físicos y los mecanismos de la sensación cabe emprender, a modo de ejemplo, el conocimiento de los cuerpos divinos, los astros: conocimiento, por otra parte, para el que es imprescindible la vista (47a), sin la que no es posible ninguna investigación acerca de los cielos. Es precisamente la vista (47a-b) la que nos permite acceder al número, la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo "de lo que nos procuramos la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que este" (trad. F. Lisi, 1992, p. 196)[128]. Es la divinidad, por tanto, la que ha brindado la posibilidad de emprender la investigación acerca de la naturaleza del todo (47a7: περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν)[129]. La visión, un medio puramente físico, como se explica en 45b-46c[130], regido principalmente por el fuego y que repercute en el alma (45d), es uno de los medios para conseguir la imitación de lo divino "para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas

---

[127] Frente a esta idea, la mayoría de los intérpretes, como Howald, Meyer Abich, Taylor o Cornford, ponen en relación el *eikos logos* con la *doxa*, cf. J. Smith, 1985, pp. 42, n. 36: "Both Taylor and Cornford associate the likely account of the *Timaeus* with the middle two sections (those allied with *eikasia* and *pistis*) of the divided line of the *Republic*, which are the realms of opinion. Witte in his study of the meaning of *eikos logos* also uses the divided line to make his point that the *eikos logos* has its chief point of reference the *kosmos* but that it is a reflection of the poetic world" (B. Witte, 1964, pp. 1-16).

[128] 47a6-b2: μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν: ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ᾽ ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

[129] Asimismo en *Fedro* 244a es la *mania*, la inspiración divina, el don más importante que otorgan los dioses a los hombres: νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.

[130] D. O´Brien (1970, p. 140): "In Plato vision occurs when fire leaves the eye and joins fire outside to form a single compacted body, along which movements from the visible object are communicated as sensations to the eye". O´Brien argumenta siguiendo a Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 5) que la teoría de la visión platónica suponía un grado de originalidad, ya que aunaba la idea de Empédocles —los objetos vistos eran los que desprendían emanaciones— con la de Arquitas, en la que es el ojo el que se dirige al objeto en forma de fuego.

a las de nuestro entendimiento, que le son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquellas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 196-197)[131]. Lo mismo sucede con el oído y la música en el pasaje siguiente (47c-e). Esta última sirve "como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma" (ibid). En ambos casos, el alma es receptora y decodificadora final de las sensaciones y es la que configura la sensación en parámetros de racionalidad[132]. Lo que permite esta posibilidad de adecuación de la sensación a la verdad es la *syggeneia* (47b8 y 47d2) que une las revoluciones del alma con las "completamente estables del dios"[133]. El cometido de fondo del *Timeo* es mostrar cómo el demiurgo ha impuesto la razón sobre la necesidad, ha introducido el orden racional en el caos. La ciencia natural —περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν— tiene por cometido dar razón de este orden. Convertirse en conocedores de la estructura del cosmos supone apreciar y revelar la

---

[131] 47b6-c4: θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ᾽ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα.

[132] Cf. A. F. Ashbaugh (1988, p. 22): "We noted earlier that a sensation ends when the soul names, defines, distinguishes, or relates the sensed according to an inteligible scheme". Como bien subraya Ashbaugh el *eikos logos* muestra una doble articulación: por una parte el mundo posee unas condiciones de estabilidad que provienen de la verdad, por otra los movimientos del alma están unidos con las sensaciones, de modo que el *eikos logos* surge cuando el alma identifica la naturaleza de ese vínculo que la relaciona con lo sensorial: es, por ello, una especie de iluminación.

[133] En *Protágoras* 322a, en el relato del mito de Prometeo, se alude también a esta *syggeneia* entre la divinidad y los mortales, ya que Prometeo roba la ciencia para la vida del hombre en el demiúrgico taller en el que Atenea y Hefesto. Un ejemplo de narración mítica criticable según lo expuesto anteriormente en relación al uso de *mythos* en *República* y *Timeo*. En cierto modo el *Timeo* es la inversión del relato demiúrgico de Prometeo dentro de las condiciones de verdad necesarias para un mito: mostrar que la naturaleza entera está ordenada y dirigida por entero *pros to kalon*.

racionalidad del orden y de las razones que condujeron a que el mundo fuera creado tal cual es (M. Burnyeat, 2005, pp. 156-157). Para ello es necesaria la acción de los sentidos, principalmente, la vista y el oído, que son entregados como un don de los dioses a los hombres (*Timeo* 46e-47e).

Cabe, a modo de contraste, acudir a *República* V 475e-480a, para encontrar un pasaje que aborda asimismo el problema de la filosofía y la percepción visual y auditiva, con la diferencia de que en este —como ya se ha explicado— se define la capacidad de la sensación en relación con los grados de verdad y las ideas, circunstancia de la que no se hace mención en el *Timeo*. Los *philosophoi* son aquellos que aman contemplar la verdad: τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ᾽ ἐγώ, φιλοθεάμονας (V 475e4), esos "pocos" referidos en *Menón* 99c y *Timeo* (51e). El filósofo es el que atiende a la existencia real de pares de opuestos (V 476a: καλὸν - αἰσχρὸν; δικαιὸν - ἀδίκὸν; ἀγαθὸν - κακὸν), que distingue las formas y que no se confunde porque estas se encuentren mezcladas "con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas" de modo que se muestran bajo multitud de apariencias distintas (476a6-7: τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον). Antes (V 475c-d) Sócrates menciona dos características fundamentales del ser filosófico: una disposición infatigable en relación a cualquier aprendizaje (475c6: εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι) y una actitud alegre e insaciable a la hora de dirigirse al aprendizaje (475c7: καὶ ἁσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα). La importancia que otorga Platón a la actitud radica en los adverbios εὐχερῶς, ἁσμένως y ἀπλήστως que determinan los tres participios que señalan tres procesos de la acción "filosófica": ἐθέλοντα, ἰόντα y ἔχοντα. A fin de establecer la distinción fundamental, se pone en relación con esta actitud la de los aficionados a los espectáculos, gentes de ojos y oídos hambrientos, que, como se dice en V 475d, "como si hubieran alquilado sus orejas, corren de un sitio a otro para oír todos los coros de las fiestas Dionisias sin dejarse una atrás, sea de ciudad o de aldea" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, p. 306). Estos seres hambrientos de sensaciones visuales y acústicas "gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo" (V 476b4-8: οἱ μέν που, ἦν δ᾽ ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι). Al no

cumplir con el requisito expuesto en V 476a6-7 —la capacidad de distinguir las ideas de su mezcla con las acciones y los cuerpos y ser capaces de admirar la naturaleza de lo bello en sí mismo— no se les puede llamar filósofos, sino "semejantes a los filósofos" (V 475e1: ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις). Por otra parte, se opone lo demiúrgico, en el sentido literal y corriente del término (τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα), con lo bello en sí (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ), algo que en el *Timeo* no aparece como una oposición, sino como una relación[134].

No obstante, los espectadores son asimismo φιλοθεάμονες y φιλήκοοι, atributos de una actitud filosófica, pero lo que contemplan y oyen son simulacros, no realidades, en suma estos *demiourgoi* humanos son embaucadores. Esto le sirve a Platón para establecer una nítida frontera entre las tres posibilidades de relación con la ciencia-verdad: conocimiento, opinión e ignorancia. Conocen, entonces, los que entienden que hay algo bello en sí mismo y que las cosas participan de una belleza, los que no lo hacen confunden los planos de la realidad y la apariencia; los que confunden estos planos tan sólo opinan (V 476 c-d). El conocimiento requiere una naturaleza filosófica, una disposición e inclinación, un carácter y una *dynamis* (G. Heinemann, 2007, p. 67[135]). El saber y la opinión son facultades distintas ya que su objeto es diferente y también lo son sus *dynameis* (V 477b: ἐπ᾽ ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ᾽ ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὐτῆς). Entre las potencias (δυνάμεις) mediante las que "somos capaces de lo que somos capaces" (V 477 c: αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα), se encuentran la vista y el oído. Ambas pertenecen a la facultad de opinar (δόξα) que es una potencia distinta del saber (γνῶσις). El tercer término de la oposición es la ignorancia que, como es lógico, supone un grado de error superior al de la *doxa* y se refiere a lo inexistente (478d). Platón (J. Souilhé, 1919, pp. 163-167) se sirve de un uso muy técnico del término *dynamis*. Las *dynameis* no tienen nada que las caracterice por sí mismas (color o forma) sino que se las distingue por su

---

[134] Cf. K. Morgan, 2010, pp. 270-271 y **supra, p. X.**

[135] "`Philosophic nature´ is the *dynamis* that corresponds to this (instruction and knowledge-purpose in the community) in two different ways. It is a certain type of character, endowed with a dominant desire for knowledge and with an inclination towards exertion and study. And it is also the kind of talent required by the lessons that make up the philosophical curriculum. `Philosophic nature´ is the disposition that corresponds both to the `philosophic´ way of life and to the requirements of a specific course of instruction".

finalidad y sus efectos (V 477d1: ἐφ᾽ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται); su diversidad es lo que se agrupa en el término γένος τι τῶν ὄντων (V 477c1). Como indica J. Souilhé, en su clásico y aún fundamental estudio (ibídem, p. 164), "le terme désigne à la fois ce que nous comprenons aujourd´hui sous le nom de *sens* et de *facultés*. La *dynamis* garde encore une significaction assez générale, parfois même un peu vague, et en tout cas plus large que celle qui lui fut dans la suite attribué par l´école péripatécienne. En effet, si les divers sens: vue, ouïe, goût... son généralement bien distingués entre eux, la différence entre la puissance elle-même, la capacité d´agir et l´organe, n´est pas toujours aussi nette". En la *República* se encuentra una diferenciación marcada entre lo que son las facultades de la *doxa* —la vista y el oído, como hemos visto— y las *dynameis* de la *episteme*: *dynamis tou dialegesthai* (VI 511b, VII 532d, 533a, 537d) y *dynamis tou phronesthai* (VII 518e). En los pasajes mencionados esta capacidad viene dada por las ideas, que permiten al hombre elevarse hacia los inmutable y verdadero a través de una *dynamis* que posee el alma (VII 517b-c, 518a-c). Los amantes de espectáculos (V 479a: φιλοθεάμων), que se deleitan en las buenas voces y en los hermosos colores atienden a algo en lo que está mezclado lo bello y lo feo, de modo que son amantes de la opinión más que filósofos o amantes de la sabiduría (480a6-7: πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους).

En cambio, y con mayor cercanía a lo expuesto en el *Timeo*, otro pasaje en el que Platón establece un vínculo determinante entre vista, oído, astronomía y armonía es *República* VII 529d-531c. Aquí, después de una reflexión acerca de la constitución visible de los astros y de su belleza —la mayor excelencia posible en el género de lo que se puede ver (VII 530 a-b)— se reconoce la excelencia que significa la observación de los movimientos de los astros y la escucha del movimiento armónico y ambas facultades son "como hermanas entre sí, según dicen también los pitagóricos" (VII 530d6-10: καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν). La astronomía y la geometría son ciencias en las que interviene "aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma" (VII 530 c1: τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ). Tanto la vista como el oído son mecanismos de ascensión hacia lo inteligible, al igual que en *Timeo* 47a-e. A continuación, Platón se desmarca de los meros astrónomos y estudiosos de la armonía señalando que esas ciencias buscan relaciones numéricas, "pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no y por

qué lo son los unos y no los otros" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1989, p. 399)[136]. Sócrates concluye (VII 531d1-2) que la eficiencia de estas ciencias (astronomía, geometría y música) se encuentra en su capacidad para llegar a descubrir "la comunidad y afinidad (κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν) existentes entre una y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines" (ibid). Estos estudios son el proemio a la ciencia dialéctica (VII 531d7-10). A partir de esta distinción, se puede hacer la *diairesis* de ámbitos de saber: en primer lugar, la dialéctica; en segundo, la *dianoia*; en tercero, la creencia, y, en cuarto lugar, la imaginación (VII 533e7-534a8)[137]. Entre sí guardan una relación proporcional en relación a la esencia y a la generación (οὐσία – γένεσις).

En esta línea de aproximación entre *eikos logos* y *dianoia*, M. I. Santa Cruz (1997, pp. 133-139) entiende que el problema de fondo en el *eikos logos* es la conciliación entre el cambio de lo percibido por los sentidos y la regularidad y proporcionalidad que capta la razón, lo que equipara el *logos* de Timeo con la *dianoia* de la *República*, en los términos en los que esta ha sido tratada, principalmente en su vinculación con las percepciones de la vista y del oído y el uso de estas facultades sensoriales[138]. El discurso sobre lo estable ha de ser tan irrefutable como es su referente, en cambio, todos aquellos que estén realizados sobre lo que, por generado,

---

[136] 531c1-4: τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ᾽ οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

[137] ἀρκέσει οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην: καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ᾽ ἐκεῖνα νόησιν: καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν: καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν

[138] Frente a esta interpretación, C. Viano (2003, p. 213) objeta: "Io non credo che si debba cercare de identificare il `discorso verosimile´ con una delle forme di conoscenza teorizzate da Platone nel libro V della *Repubblica*, penso piuttosto che sia meglio considerarlo come un metodo proprio e specifico del *Timeo*, un metodo articolato e complesso, che può implicare fral´altro vari livelli d´astrazione e d´empirismo. Ma l´ipotesi della Santa Cruz sottolinea bene il fatto che l´*eikos logos* è un´indagine che si rivolge al fenomeni sensibili. E proprio in questi casi particolari, di spiegazioni dettagliate e piuttosto techniche di fenomeni `meteorologici´, che il discorso verosimile abbandona modelli astratti e ricorre delle spiegazione più semplici, quasi empiriche".

es necesariamente representación o imagen de lo inmutable (29b1-2: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) —lo que se asemeja a esto (29c1: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος)—, han de ser *eikotes* (29c2: ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας). Es importante que en este pasaje programático se refiera a los *logoi*, en plural, algo que parece indicar que se trata de un género de discurso, una clase de *logoi* determinada, entre los que se encuentra el que va a desarrollar Timeo de Lócride. Esta clase de *logos*, según M. I. Santa Cruz (1997, p. 135): "fournit une vision de l´être plus obscure que la dialectique mais plus claire que la *doxa*, c´est-à-dire, avec la *dianoia*, considerée comme *hexis* ou *pathema* de l´âme dans les libres VI et VII de la *République*". La *dianoia* (VI 510b-511e) opera como los geómetras, a partir de hipótesis, de principios, se aplica a los *eikones* a fin de realizar en ellos deducciones a partir de las hipótesis. Estos *eikones* son los seres naturales, que están un grado de estabilidad por encima de aquellos reflejos de ellos que pertenecen al ámbito de la *eikasia*. La *dianoia*, por tanto, tiene por objeto los inteligibles, pero, para llegar a ellos, necesita cruzar a través de su constitución física mediante un método geométrico de hipótesis y deducciones (VII 511c3-d5).

M. I. Santa Cruz (1997, p. 136) interpreta *Timeo* 27d3-4 (ἐγὼ δὲ ᾗ διανοοῦμαι μάλιστ᾽ ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην) como un programa de lo que va a ser el *eikos logos* de Timeo, que, por otra parte, cumple con lo expuesto en la *República* acerca de la *dianoia*. Aplicarse a lo sensible como *eikon* y servirse de hipótesis para el análisis. El universo es un *eikon* porque ha sido fabricado por un artesano, la más perfecta de las causas, conforme a un modelo inteligible perfecto (29a7) y porque la ἰδέα καὶ δύναμις del modelo original se encuentran en la copia: "A difference du *phantasma*, l´*eikon* es une image correspondant à son original: il n´en trahit pas la structure et il permet donc d´entrevoir la réalité dont il est l´image. Cet *eikon* est, bien entendu, sensible; on le saisit, avant tout, par la vue". El pasaje dedicado a la vista y al oído —este último de forma subsidiaria (47a1-e2)— supone la exposición del funcionamiento del órgano que permite llevar a cabo la investigación sobre el universo, percibir los seres físicos para poder explicar a continuación sus principios constitutivos inherentes. Como se indica en 47a1-4: "Ciertamente la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los

cuerpos celestes, ni el sol ni el cielo" (trad. F. Lisi, 1992, p. 196)[139]. A continuación se indica que, gracias a la contemplación de los movimientos regulares de los astros, se dio con el número, el tiempo y "la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía" (47a7-b1: περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν: ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος). En cuanto al otro rasgo característico de la operación de la *dianoia*, el empleo de hipótesis, A. F. Ashbaugh (1988, p. 25, 29 y 143, n. 17) afirma que las tres características que definen el *eikos logos* en tanto ser-imagen de explicaciones verosímiles ("image-being of verisimilar explanations") son a) la estabilidad de las verosimilitudes; b) el uso de la razón a partir de hipótesis y c) su capacidad persuasiva[140].

Platón usa el témino hipótesis en el *Timeo* para señalar los principios sobre los que se fundamenta la exposición, en un sentido y en unos términos claramente dianoéticos. Así en 48e, en el momento en que se presenta el tercer principio, el receptáculo —en el paso del relato sobre las obras de la razón al de la mezcla de inteligencia y necesidad— tanto el modelo inteligible como su μίμημα παραδείγματος, la imagen del modelo, son resultados de la hipótesis (ὑποτεθέν)[141]. Asimismo en 53d4-7, es dado como supuesto (ὑποτιθέμεθα) que los triángulos son el

---

[139] ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων.

[140] A. F. Ashbaugh (1988, p. 29): "Because verisimilitudes mirror truth, the characterization of the image-being particular to verisimilar accounts requires that one consider how those accounts rely on preliminary notions or hypotheses —taking the term in a technical as well as in non-technical sense. Both the verisimilar and the true accounts begin from hypotheses, and they both rely on principles that each account leaves unquestioned. The true account leaves unquestioned what in fact must remain so, the regulative principle (*arche* as *fundamentum* or *initio*). It always explains its hypotheses in reference to that primary principles. The verisimilar account leaves unquestioned what it cannot explain, its basic hypotheses. Methodologically the two accounts look alike, proceeding from hypotheses, and leaving their ruling principles unquestioned. In what each exemplifies, however, the two accounts differ. What the verisimilar account uses as ruling principles, the true account explains fully according to more fundamental ideas".

[141] τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς.

principio fundamental del fuego y de los otros cuerpos, según el discurso probable acompañado de necesidad (ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ᾽ ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι), mientras que los otros principios superiores "los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él" (τὰς δ᾽ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ)[142]. Más adelante, en 61d2-5, la existencia del cuerpo y el alma es otro de los postulados que Timeo afirma, antes de llevar a cabo la explicación de por qué el fuego transmite una sensación cortante (ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα , τὰ δ᾽ ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις . ἵνα οὖν ἑξῆς τὰ παθήματα λέγηται τοῖς γένεσιν, ἔστω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα).

La explicación de la *dynamis* y constitución del fuego sirve como paradigma del funcionamiento del *eikos logos*, en suma, para reconocer la intención de Platón a la hora de llevar a cabo un *logos* sobre el mundo físico y determinar, por otra parte, la adecuación entre la explicación y el fenómeno que describe. El fuego está construido a partir de la figura de la pirámide (56b3-5), algo que se deduce a partir de ser el elemento más móvil y rápido, "según el razonamiento correcto y el probable" (ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα)[143]. Platón (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 17) ha encontrado con esta explicación una expresión geométrica del fuego y de sus movimientos, de modo que se puede decir que el fuego está sujeto a las variaciones que le son propias a la constitución de los triángulos que posee un pirámide (61e-

---

[142] Señala A. E. Taylor (1928, p. 363): "We `postulate´ that we are to proceed in this fashion and the whole construction belongs to the realm of *eikotes logoi*. (…) He is prepared, as he says a little later, for the possibility that the whole thing may turn out to be a merely `provisional´ account, but he *postulates* his resolution of the corpuscles into triangles of the two types, according to the rules of method as described in the *Phaedo*, for the purpose of examining the *symbainonta* which follow from it". En *Fedón* 97b-101c Platón hace un uso de las hipótesis semejante al que lleva a cabo en el *Timeo*.

[143] Cf. M. I. Santa Cruz (1997, p. 137): "Pour Platon, donc, le discours vraisemblable, portant sur le sensible, part d´hypothèses, qui sont affirmations soutenues provisoirement et non de façon dogmatique. Elles ne sont pas `vérifiables´, mais approximatives ou provisoires, au sens où elles ne peuvent jamais être validées définitivement. À partir des hypothèses, le discours vraisemblable déduit des propositions de façon cohérente et tire des conséquences, prenant soin d´eviter la contradiction".

62a)[144]. De este modo, la relación entre el fuego y la pirámide de cuatro lados aporta un detalle importante a la sensación que genera el fuego, puesto que organiza las diversas presencias y formas que puede adoptar este en un esquema que se corresponde a la vez con la sensación punzante y con la lógica de las relaciones geométricas. Por otra parte, en el *eikos logos* se otorga un *arche* a los elementos primordiales, de modo que cada uno de ellos está identificado con una formación de triángulos isósceles y escalenos; en suma, hay una pauta fija inherente en la constitución básica de la naturaleza que explica su movimiento y sus *dynameis*: en el caso del fuego, la sensación cortante, su rapidez y su calor (61d-e). La estabilidad y el movimiento del elemento dependen, en última instancia, de la propia estabilidad de las caras de la figura geométrica que es su *arche* (55e-56c). Según la mecánica natural de adecuación entre discurso y objeto, que caracteriza al *eikos logos*, la pirámide explica incluso la forma del fuego, cuya tendencia a ascender evoca una figura triangular o piramidal, su *eidos* (56b5: τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος). Ya no son los elementos tal y como se encontraban en la *chora*, en el desequilibrio (52e1-5), movida y moviendo a su vez, sin proporción ni medida (53a8), sino que esta presencia "trigonométrica" del fuego ya es debida a la acción del demiurgo que le dio forma y número (53b4-5)[145]. Por su parte, una vez ordenado de este modo, el fuego se mueve con rapidez por ser el elemento que está configurado con cuatro caras (triángulos equiláteros) y 24 triángulos rectángulos escalenos (L. Brisson, 2003, p. 194), por ello es el más ligero en peso y de ahí su tendencia a la ascensión. Como la pirámide es el sólido regular con ángulos más afilados y tiene sólo cuatro caras es fácil entender que corte fácilmente otros cuerpos. Como apunta A. F. Ashbaugh (1988, p. 18) el modelo geométrico hace que el fuego, sus movimientos y sus cambios, sean predecibles, de modo que los cuerpos físicos —por no hablar de materia, lo que supondría un cierto

[144] Para L. Brisson (2003, p. 189) esta explicación supone una simplificación de la pluralidad dentro de un esquema reducido y estable: "To explain a phenomenon is to propose a model that renders it less complex. This is what Plato does in *Timaeus* 58c-61c, when he reduces all sensible qualities to four kinds of building blocks, that is to four elements: fire, air, water and earth".

[145] A. F. Ashbaugh (1988, p. 18): "Triangles are not *eisionta kai exionta*. The laws governing the formation of fire both qualitatively and quantitatively, therefore, are seen as fixed patterns inherent in nature. Although fire comes into being and vanishes, it does so according to certain laws and a certain beginning".

anacronismo— no se mueven ya en el espacio de indeterminación de la *chora* antes de la intervención del demiurgo, sino que se encuentran en un cierto estado de estabilidad garantizado por la geometría que, en palabras de Ashbaugh (1988, p. 19), "brings physical phenomena closer to being regarded as the images of the unchanging, inteligible forms. It allows the cosmologist to speak about objects that constantly shift, without embarrassment, and with correctness"[146]. La manera en que Platón explica el movimiento y propiedades del fuego indica cómo se debe entender su estructura interna, y revela a partir de la geometría el modo en que se han organizado sus *dynameis*, en suma, la presencia del número en la *physis* que, como se verá en los siguientes capítulos, es la suprema firma del artesano del cosmos y una idea de Platón vinculable, en parte, con el pitagorismo.

El procedimiento dianoético no sólo aparece en el relato de Timeo, sino también en la propia acción del demiurgo que este describe (M. I. Santa Cruz, 1997, p. 137). El demiurgo opera a la manera de un geómetra, mediante la aplicación del *logismos*. Así en 30b1 el demiurgo llega a la conclusión de que lo más bello de entre lo visible es lo que posee razón y esta necesita de alma, razón por la cual decide colocar la razón en el alma y el alma en el cuerpo[147]. Asimismo en 34a8-b1, une el cuerpo y alma del mundo en un ente autosuficiente y que gira solo y único y a continuación el dios razona el movimiento que ha de imprimirle[148].

---

[146] Cf. asimismo M. F. Burnyeat (2005, pp. 156 y 157): "That subject matter is specified at 29c1-2, not as the realm of *genesis* tout court, nor even (as Proclus well noticed: *in Tim*. 343. 18 ff.) as a likeness simpliciter, but rather as a likeness *of* that which is permanent and stable and manifest to reason. A likeness of an eternal rational order. I conclude that the exegesis Timaeus will offer is precisely an exegesis, explanation, exposition, or revelation of the rationality embodied by the Maker in the cosmos he produced".

[147] 30b1-6 λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ᾽ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ᾽ ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος

[148] οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν. Trascribo la nota de Santa Cruz (ibídem, n. 14): "L. Brisson signale dans la note ad loc. Que `ce *logismos* renvoie au *logismos* de 33a, au *logistheis* de 34b et au *dianoetheis* de 32c´ mais il le traduit par `plan´, quoiqu´il eût bien traduit en 33a7 par `raisonnement´. En

No se puede calificar el *eikos logos*, por tanto, como mero discurso epistemológico en parámetros de verdadero o falso, sino que, como se ha venido desarrollando en este apartado, su sentido se amplía en planos retórico-poéticos y religiosos. Por una parte, en tanto *logos* sobre una imagen, sobre el mundo en tanto objeto de arte, visible, se configura como *ekphrasis*, como adecuación entre el *eikon* y el tipo de relato que más se le parece: un relato *eikos*, a la manera de una mímesis, con la apariencia de una imagen. Por otra, el *eikos logos* trasciende la intención de un *logos physikos* en tanto su cometido es desvelar la *syggeneia* entre mundo y dios, de modo que, al igual que se ha visto en la explicación geométrica del fuego, todo conocimiento sobre el mundo es, en verdad, un trazo, un rasgo, de la *pronoia* de su creador-ordenador, de modo que, como se verá en otro apartado de este trabajo **(**vid. *infra* pp. 249), un mundo así construido se convierte en un imperativo moral (T. K. Johansen, 2004, p. 17). El marco de significados se abre y la estructura del cosmos no encuentra su explicación mediante metáforas (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 17), algo que resulta difícil de trasladar a las traducciones que no pueden sino quedarse cortas con términos como "verosímil", "probable", "vraisembable", "likely", "verosimile" o "somigliante". Precisamente M. Burnyeat (2005, p. 146) discute las diferentes posibilidades de traducción del término desde el *probabilis* ciceroniano hasta los términos de las traducciones contemporáneas. "Something is *eikos* not only if it is like what it is true, but also if it is like what ought to be, or it is like what you or the situation need and require". Cono señala G. Betegh (2010, p. 214) el término *eikos*, en *eikos logos* y *eikos mythos*, designa una norma o estándar positivo que los *logoi* deben aspirar a satisfacer y cumplir lo que se espera de ellos. La traducción del término, por tanto, ha de ser (M. Burnyeat, 2005, p. 146-147; A. P. Mourelatos, 2010, pp. 226-227) "appropriate, reasonable, rational".

32c8 il traduit *tade dianoetheis* par `voici que état son dessein´, en 39e9 *dienoethe* par `considéra´ et, en 38c3-4, *ex oun logou kai dianoias theou toiautes* par `un tel raisonnement et tel dessein du dieu´. Dans sa traduction il s´estompe, à mon avis, un trait que je trouve essentiel: que le *logismos* du démiurge est dianoétique". Otros ejemplos del modo de razonar dianóetico del demiurgo, se encuentran, asimismo, en la narración sobre la creación del ser humano (74a7-b1: τὴν δ' αὖ τῆς ὀστεΐνης φύσεως ἕξιν ἡγησάμενος τοῦ δέοντος κραυροτέραν εἶναι καὶ ἀκαμπτοτέραν; 74c5-6: ταῦτα ἡμῶν διανοηθεὶς ὁ κηροπλάστης, ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ συμμείξας καὶ συναρμόσας; 74e4-5: ὅπῃ μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινεν δεῖν αὐτὰς εἶναι, βραχεῖαν σάρκα ἔφυσεν).

La afinidad entre mundo y divinidad se expone en 30d-31a: “Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí” (trad. F. Lisi, 1992, p. 174)[149]. La semejanza (ὁμοιῶσαι) es, por tanto, un efecto de la decisión voluntaria del demiurgo (βουληθεὶς) y como resultado de ello se da una *syggeneia* natural, por origen, entre demiurgo, el mundo y los seres que lo habitan (κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα). El mundo es un gran ζῷον en el que están contenidos otros ζῷα. Pareciera por este pasaje que la visibilidad fuera producto, asimismo, del pensamiento-voluntad del demiurgo. La visibilidad es una condición, o un efecto, de la *genesis* (27d6-28a5; 28b7-c13). Según la interpretación clásica —por ejemplo, F. M. Cornford, 1937, pp. 24 y ss.— esta condición de visibilidad, de sensación, implica necesariamente una subordinación respecto a lo inteligible. De este modo el ámbito inferior contendría todo lo que está sujeto a devenir, cambio y destrucción, y sus seres serían el objeto de la percepción sensorial. Para Cornford (ibid): “Sense-perception, as Proclus remarks (i, 249) is `unreasoning´ in several ways. (…) The application of this premiss tells us that the visible world —the object of physics, as distinct from mathematics and dialectic— belongs to the lower order of existence. As having a visible and tangible body, it is an object of perception and of judgments based on perception. Accordingly, it belongs to the realm of `things that become and are generated´”.

No obstante, se puede leer el *Timeo* en otra dirección. Platón no está exponiendo únicamente un tratado de ontología, su intención final muestra una visión más compleja de las relaciones entre el ser, el devenir y los procesos sensitivos, sin perder de vista el marco teleológico y escatológico que determina el recorrido de este *logos peri physeos*. El mundo es generado y es visible —por ello no pertenece al ámbito de lo inteligible—, mas es precisamente en la visibilidad donde suceden dos procesos fundamentales en la existencia humana en tanto *nous* y *psyche*: por una parte, como la geometría demuestra, en el mundo físico se encuentra la pauta de lo divino, la firma del artista, por continuar con la idea del mundo como obra de arte (T. M. Robinson,

[149] 30d1-31a1: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

1993, pp. 99-111)[150]; por otra, el don divino de la vista (46e-47c4) es el medio para observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo y "aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que le son afines (συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας)" (trad. F. Lisi, 1992, p. 196). La contemplación, por tanto, se convierte no en una mera relación con lo sensible, el terreno de la *doxa*, sino en la finalidad de una existencia sabia, aunque accesible sólo a unos pocos, como indica el propio Timeo. La *syggeneia* permite franquear los límites propios de la naturaleza humana (29c7-d3) y es en ese espacio que se abre donde se encuentran los límites que demarcan el *eikos logos* como posibilidad epistemológica. Nada más empezar su relato, en el proemio (27c29d), Timeo sienta las bases, las hipótesis, sobre las que construir su discurso: ser-*genesis*, noético-estético, modelo-copia, divinidad-humanidad en tanto límite y es en ese pasaje, precisamente también, donde se formulan los fundamentos del *eikos logos* que se van a extender por lo que queda de diálogo. Una clave, tal y como se expone en el proemio, reside en la *syggeneia*.

Platón se refiere a los *logoi* en 29b5 como ἐξηγηταί y συγγενε ῖς, ambos términos requieren comentario, ya que abren líneas de interpretación en direcciones interesantes. En primer lugar, ἐξηγηταί remite a una función pública vinculada con la interpretación religiosa, bien sea la de oráculos, sueños, augurios (Heródoto I 78), bien la de "spiritual director" (LS, 1996, 593) en ritos sagrados, enterramientos o expiaciones (M. F. Burnyeat, 2005, p. 149; A. P. Mourelatos, 2010, p. 227)[151]. La

---

[150] T. M. Robinson (1993, p. 100): "As part of such interpretation I shall be attempting on this occasion to show the following: 1) that for Timaeus (…) the world is understood as an object, not simply a concept; 2) that it is thought of as *fashioned* (or on another, biological, analogy *conceived*) at a point of time which is in fact the beginning-point *of* time, in accord with a praeter-cosmic paradigm by a praeter-cosmic artificer (or, on the other analogy, father); 3) that the precosmic matter (or better, pre-matter) used for the formation of this world as art-object is in eternal, unpredictable Heisenbergian motion, a motion still residually present in the formed cosmos; 4) that the formed cosmos is an art-object that is actually itself alive (…); 5) that the same cosmos-as-dynamic-art-object is in epistemological terms the object of at best justified true opinion, a state of conciousness denied by Plato to be knowledge".

[151] M. F. Burnyeat (2005, p. 149): " Not only is a striking and solemn word in itself, bt everywhere else it refers to a *person*: most commonly, the *exegetes* who expounds an oracle, explains a dream, tells you the meaning of a ritual ceremony, or advises on problems of expiation (…) In later greek *exegetes* also refers to the guide who takes you round a sanctuary

palabra aparece también en *Eutifrón* (4d, 9a) y en *Leyes* (VI 759c- e, VI 775a y VIII 828b). La función de estos *exegetai* está tradicionalmente vinculada con una mediación con lo divino, uno de cuyos ámbitos es la interpretación oracular[152]. Son magistrados que desempeñan funciones en la mántica política, también se ocupan de los dioses de cada tribu, de los festivales y de determinar qué sacrificios y a favor de qué divinidades tiene que hacer sacrificios el Estado. En las *Leyes* VIII 828a-b el dictamen de los *exegetai* es vinculante y están investidos de autoridad para señalar cambios en asuntos religiosos, tanto en lo que atañe a las divinidades como a los adivinos e intérpretes religiosos que se encargan de ellos. Señala D. Hernández de la Fuente (2010): "La experta guía en asuntos de purificación viene dada en las *Leyes* por los *exegetai* o intérpretes. Son de importancia y dignidad especial, como pone de manifiesto su compleja elección, y tenemos evidencia literaria y epigráfica de que este título existió en Atenas en el s. IV, pero no anteriormente (N. G. L. Morrow, 1960, pp. 419-20). En paralelo a los *exegetai* se puede citar a los *pythioi* en Esparta, cuyo nombre indica conexión con Delfos, de los que sabemos muy poco. Cada uno de los 2 reyes tenía derecho a nombrar a dos pitios que eran sus compañeros de tienda y comían con ellos". Asimismo, parte de la tarea de los *exegetai* estaba vinculada con las purificaciones, prácticas relacionadas con Apolo (N. G. L. Morrow, 1952, 419-420)[153].

---

or temple (Pausanias V, 15. 1. 10; *SIG* 1021. 20); it would not be inappropriate to think of Timaeus as our guide to the beautiful design of the cosmos we inhabit". Frente a Burnyeat, G. Betegh (2010, pp. 216-217) disminuye y matiza el contexto específicamente religioso del término, dando otros en los que este se puede referir a situaciones más secularizadas y ligadas con lo hermenéutico, e incluso con el delito (Demóstenes, *Contra Lacrito* 17, 6, Esquines, *Discurso de la embajada* 40, 5).

[152] *Leyes* VI 759*c*: ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ' αὐτοῖς ἐξηγητάς τούτοις χρῆσθαι. Para D. Hernández de la Fuente (2010, e. p.): "La consulta sobre leyes sacras se lleva a cabo por mediación de los intérpretes, figura compleja y discutida (N. G. L. Hammond, 1952, pp. 4-12) que tiene una alambicada manera de elección (τοὺς δὲ ἐξηγητὰς τρὶς φερέτωσαν μὲν αἱ τέτταρες φυλαὶ τέτταρας, ἕκαστον ἐξ αὑτῶν, τρεῖς δέ, οἷς ἂν πλείστη γένηται ψῆφος, δοκιμάσαντας, ἐννέα πέμπειν εἰς Δελφοὺς ἀνελεῖν ἐξ ἑκάστης τριάδος ἕνα) en la que también participa el oráculo".

[153] Cuando se describa la función mántica, como mediación entre hombres y dioses, en el apartado en el que se trata la función profética del hígado (71d-72b), no se recurrirá, en cambio, al término *exegetai*, sino que en 72a6-b5 se lee: ὅθεν δὴ καὶ <u>τὸ τῶν προφητῶν</u>

Parece que aquí Platón, por una parte, vincula el *logos physikos* con una función doble: noética y político-religiosa; la interpretación de las señales divinas, en suma, la mediación con lo que de divino hay en el cosmos. El *logos* dianoético, por tanto, sería el encargado de ir desentrañando todas las huellas o marcas naturales en las que cabe entender la providencia divina: una ordenación de la *physis* en virtud de ese ἐπὶ τὸ βέλτιστον (48a3) que supone la marca esencial que se encuentra la mezcla de necesidad e inteligencia que es el mundo. El *logos* se convierte, de este modo, en un intérprete del mundo (T. K. Johansen, 2004, p. 50). Como señala M. Burnyeat (2005, p. 149) es importante destacar cuánto se aleja esta noción de la expresada en *República* VI 486a, en donde se convierte al ser humano en espectador de todo tiempo y de toda esencia (VI 486a8-10: ἧι οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον), pero no se dice nada acerca de lo que implica el conocimiento del ámbito de lo visible del modo en que lo hace Timeo[154]. En estas funciones como ἐξηγητής de la *physis* es posible que el *logos* no pueda generar más que un discurso-imagen, probable o verosímil, pero eso no significa que no posea una proporción de verdad. Al fin y al cabo, la inteligencia ha logrado imponerse sobre "la mayor parte del devenir de la mejor manera posible" (48a: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν). El buen *logos*, el acorde con el mundo, ha de recoger en su formulación esa misma proporcionalidad y ese es el límite al que puede aspirar el ser humano en cualquier investigación *peri physeos* (29b-d). En suma, el mundo no es perfecto, sino que es el mejor de los mundos posibles, el mejor modo en que la inteligencia ha podido someter a la necesidad, de modo que el *logos* acerca de él no puede ser perfecto; no obstante, la intención de Timeo no es revelar lo que es verdadero en el ámbito de lo físico, sino por qué es el mejor de los mundos posibles, la mejor adecuación posible de los "materiales" de partida según el plan de su hacedor, como se expondrá en el cuarto apartado, el dedicado a la fisiología humana. No hay que olvidar que el contexto del

---

γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος: οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσίν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι᾽ αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ᾽ ἄν.

[154] M. F. Burnyeat (2005, p. 150): "A good way to capture the tone of our passage is to quote Epictetus (I. 6, 17-22), who says that a human is born to be, not only spectator, but also an *exegetes*, of God and his works (*erga*)".

proemio tiene una fuerte raigambre religiosa, tanto en la invocación de Timeo —27c: "debemos invocar a los dioses y diosas y pedirles que nuestra exposición sea adecuada, en primer lugar, a ellos y, en segundo, a nosotros"[155]— como en la fiesta que sirve como marco a los *logoi* de Critias y Timeo, como señalaba P. Hadot partiendo del comentario de Proclo, tal y como se ha subrayado en páginas anteriores.

En segundo lugar, el hecho de que se califique de συγγενεῖς a los *logoi* significa que hay tanto una relación de semejanza —en el sentido de la ley de la atracción de lo semejante por lo semejante, o el impulso de *philia*, que rige los procesos físicos en la cosmología de Empédocles (Inwood 28/26, 5; 38/20, 1-7) o la ascensión del alma en la dialéctica erótica del *Banquete* (210a-211d)— cuanto de parentesco entre los mecanismos del conocimiento y la sensibilidad y la *physis* externa, dentro de los diferentes rangos de verdad en los que se puedan conectar estos. En 29b-29c, Platón apunta que hay una relación de proporción, una razón, (ἀνὰ λόγον) en la que los discursos acerca de lo que se asemeja a lo inmutable, a su imagen, poseen un grado determinado de verdad, al igual que, como se veía en la primera parte de este apartado, los relatos poéticos o míticos que dejen entrever la constitución real del mundo ἐπὶ τὸ βέλτιστον llevan a cabo una mímesis correcta, dentro de la lógica que mediante el número y la armonía impera en la obra del demiurgo.

Frente a la sofística y a su defensa de una naturaleza indeterminada — o determinada hacia el poder y el dominio, como defiende Calicles en el *Gorgias*— y a la nefasta mímesis de los poetas que muestran dioses humanizados por sus malas

---

[155] ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἑπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. A. E. Taylor (1928, p. 59), basándose en un pasaje de Jámblico (*Vida pitagórica* 137), entiende en esta plegaria a los dioses el principio pitagórico de seguir al dios (ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ) y lo pone en comparación con *Leyes* IV 715e7. Taylor hace grandes esfuerzos por demostrar el trasfondo pitagórico del *Timeo*, pero en este caso cabe entender esta invocación a los dioses dentro de parámetros culturales propios de la cultura griega, desde los proemios de los poemas homéricos (*Ilíada* II, 484-493), la larga invocación de la *Teogonía* de Hesíodo, Empédocles (Inwood 9/3 y 10/131), el poema de Parménides (28B1) o, en otro ámbito, la invocación a Venus en *el De rerum natura* de Lucrecio. Según D. T. Runia (1997, p. 104) "Its inclusion in the *Timeus* is a very deliberate display of piety on the part of Plato".

acciones y pasiones, la *syggeneia* entre *logos* y mundo es la formulación retórica y política habitual de Platón (*República* II, VI y VII). La novedad que se introduce en el *Timeo* —por otra parte, lo que resulta más sorprendente— es que se aplique sin reparos a un *logos peri physeos*[156]. Si en el pasaje mencionado *supra*, son los *logoi* los que reciben el apelativo de συγγενεῖς, en 47b8-c1 son las revoluciones de nuestro entendimiento (τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ᾽ ἡμῖν διανοήσεως) las que son afines (συγγενεῖς) de las revoluciones de la inteligencia en el cielo (τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ περιόδους) y asimismo en 47d2-7 la armonía (musical) tiene movimientos afines a las revoluciones del alma (συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις) y "fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia (τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ), no para un placer irracional (ἡδονὴν ἄλογον), como parece ser utilizada ahora, sino como alianza para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma" (trad. F. Lisi, 1992, p. 197). A. E. Taylor (1928, p. 296) entiende aquí una influencia pitagórica y señala en este punto: "For the circles in our souls are constructed on the same plan as those in the *psyche*. Thus to Timaeus it is no here fancy that our souls are instruments with the same `scale´ as the *ouranos*. It is precisely because they are made to give that scale that our souls and the `universe´ can `vibrate sympathetically´. Hence the reason why we can attain by discipline and philosophy to catching `the music of the heavens´ is just that the circles in our souls can execute revolutions answering to those in the heavens". No obstante, como señala el propio Taylor, es necesaria toda una educación para poner en marcha este mecanismo de reconocimiento de lo que hay detrás de los meros datos de la sensación, lo que conecta este pasaje con *República* III 401d-402d[157], en donde la educación

---

[156] A. P. Mourelatos (2010, p. 232). "At its widest scope of the principle, *logos* must be understood as `*logos* at its best¨, a successful *logos* by the standard implied by the context of the statement. At a narrower scope, but still wide enough to cover the exegesis that is at issue in the *Timaeus*, the principle is that the *logoi* of an exemplar and the *logoi* of an image or copy of the exemplar are *syggeneis*, respectively, to the exemplar itself and to its image as such: the higher epistemic grade of *logoi* of the original reflects the high ontological grade of the original *qua* original: the lower epistemic grade of *logoi* of the image reflects the lower ontological grade of the image *qua* image".

[157] ἆρ᾽ οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὦ Γλαύκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα

musical, la armonía y el ritmo —al igual que en *Timeo*— son los caminos mediante los que se logra entrar en lo más recóndito del alma y darle su forma correcta, aquel estado en el que sus movimientos imitan las revoluciones del alma del mundo. En ambos pasajes Platón propone un modelo de educación del alma que tiene su comienzo en la sensación, la vista y el oído, únicas sensaciones de las que, según Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 5, 1-3) se ocupó Platón[158]. Tanto la física, en cuanto análisis y explicación del devenir, como la *trophe* musical-poética, consideradas generalmente como ámbitos en los que están negados el conocimiento y la ciencia, son puntos de partida y caminos para que lo semejante (el alma del hombre) emprenda el camino del conocimiento hacia lo semejante o de su imitación (la idea de Bien o el alma del mundo)[159]. Una semejanza que, por otra parte, encuentra un claro ejemplo en la vista: cuando el demiurgo genera el género de los dioses celestes, obra "la mayor parte de la forma de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista" (trad. F. Lisi, 1992, p. 186)[160]. Por otra parte, es el fuego el elemento principal en la fisiología de la visión: "Los primeros instrumentos que construyeron fueron los ojos portadores de luz y los ataron al rostro por lo siguiente. Idearon un cuerpo de aquel fuego que sin quemar produce la suave luz, propia de cada día. En efecto, hicieron que nuestro fuego interior, hermano de ese fuego, fluyera puro a través de los ojos (…) Cuando la luz diurna rodea el flujo visual, entonces, lo semejante cae sobre lo semejante, se combina con él y, en línea recta a los ojos, surge un único cuerpo afín, donde quiera que el rayo proveniente del interior coincida con

---

ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον;

[158] En el apartado final de este trabajo se tratará la composición de estos órganos y de su fisiología, puntos clave en el desarrollo de la teoría del conocimiento de Platón en *Timeo* y en otros diálogos.

[159] En *Leyes* II 653d se menciona la importancia de aplicar a los niños una disciplina de aprendizaje mediante la danza y el ritmo a fin de entrenar y modelar su carácter. No obstante, no hay que identificar la idea de Bien ni el alma del mundo con la *phronesis* ni con el *nous* humano, ya que las primeras son siempre superiores y diferentes de las segundas, además de sus causas eficientes (F. Lisi, 2007, p. 108).

[160] 40a2-4: τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη.

uno de los externos" (trad. F. Lisi, pp. 193-194)[161]. La familiaridad surge ahora por hermandad, no sólo por *syggeneia*, ahora el término con el que se refiere a ella es ἀδελφὸν, ya que todo es obra del mismo padre (28c3: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς).

La vista se convierte entonces en uno de los ejes fundamentales sobre los que se construye todo el *logos physikos*. No hay que pasar por alto la coincidencia con Aristóteles (*Metafísica* I 1 980a 21-25) acerca del valor de la visión y la relación entre conocimiento y sentidos[162]. Por otra parte, como señala M. I. Santa Cruz (1997, p. 139), también Aristóteles consideraba la física como filosofía segunda (*Metafísica* IV 3 1005b1-2), una disciplina teórica inferior a la teología y a las matemáticas. Esta línea de interpretación del *eikos logos*, coincidente en buena parte con la de A. Freire Ashbaugh (1988, pp. 8-45)[163], se podría resumir, para finalizar este apartado con las siguientes premisas: a) el mundo físico es una imagen del ser verdadero; b) las explicaciones han de estar adecuadas a la naturaleza del tema; c) por tanto, la explicación correcta del mundo físico ha de ser, a su vez, una imagen, un *logos* que esté de acuerdo con la analogía programática expuesta en *Timeo* 29c3: "lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia" (ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς

---

[161] 45b-c: τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτήναντο ὄμμ ατα, τοιᾷδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμ άτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπῃπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν.

[162] πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ᾽ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι᾽ αὑτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲνμέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ᾽ ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς

[163] Aunque A. F. Ashbaugh no le conceda el trasfondo religioso ni lo encuadre dentro de una puesta en acto, una demostración de la poética platónica, su interpretación del *eikos logos* y de la relación entre el alma y lo sensible resulta muy sugerente y, aunque arriesgada, textualmente defendible.

πίστιν ἀλήθεια), de la que se deduce el carácter icónico del mundo: “Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo” (tr. F. Lisi, 1992, p. 172)[164]. “Ser una imagen” significa ser visible, generado y percibido, y además mantener una relación determinada respecto de un paradigma que existe por sí mismo (51b8: αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ). Los seres físicos comparten nombre con sus paradigmas (52a5); el mundo es un εἰκὼν móvil y sensible del modelo eterno (37d7: εἰκὼ δ᾽ ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος; 92c7: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός)[165]. La visión del ἄγαλμα que es el mundo, ordenado y en movimiento, provoca el gozo del dios que decide hacerlo aún más cercano al modelo eterno concediéndole el tiempo, mediante la inserción del número eterno en el movimiento, a través de la creación de los cuerpos astrales (37c6-d1: ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι)[166]. En suma, hay un gozo racional y ordenado en la visión y en la escucha (47d3-7) que, por *syggeneia*, logra sanar un mal estado de las revoluciones propias del hombre (47b-d)[167].

---

[164] 29b1-2: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι

[165] Cf. T. M. Robinson, 1993, pp. 100 y ss.

[166] A. F. Ashbaugh (1988, p. 9) señala: “The term *paradeigma* is best construed as the fitting name for the ability of inteligible things to sustain a *logos* about the unity of changing things (*Timaeus*, 35a3). In virtue of that ability, forms may be participated in, or imaged by, things which change. As paradigms, the forms have `parts´ or `counterparts´, and they can cast a physical image just as physical objects cast shadows”. Ashbaugh sigue aquí la línea (L. Tarán, 1971, p. 375) que identifica, en el contexto de la creación del alma del mundo, el elemento divisible con los fenómenos sensibles. Por el contrario, como afirma F. Lisi en su análisis del pasaje (1997, pp. 251-259; 2007, 105-118) el elemento divisible en los cuerpos no se puede identificar con el de los seres sensibles que son, por su parte, una mezcla constituida de *chora* e ideas. Por otra parte, afirmando que lo sensible es constitutivo del alma, esta identificación le niega la prioridad ontológica al alma respecto del cuerpo del mundo: "The mythic language seems to indicate that the elements that take part in the mixture are the `substances´ that are used to construct the model and the copy, but not the model and the copy themselves” (2007, p. 110).

[167] Como afirma T. K. Johansen (2004, p. 54), la propiedad fundamental que comparten la imagen y el modelo es la belleza, *to kalon*. Según lo expuesto en 29a2-6, el universo es bello y eso conduce a la idea de que el cosmos fue creado según un modelo eterno. En segundo lugar

El cosmos es una unión visible y sensible que produce un movimiento en el alma y hace que esta se extienda por los sentidos y que se ponga en contacto con los seres físicos (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 8). Es lo que se explica en el funcionamiento del mecanismo de la visión y el oído (47a-e). La separación entre inteligible y sensible, al igual que entre mundo de las ideas y mundo físico, parece tener otras connotaciones en el *Timeo*, ya que el modelo de relación entre estos dos planos muestra una peculiaridad: la intervención de los divino como principio armonizador de esa dialéctica entre *paradeigma* y *eikon*[168]. El tipo de relación que se da en un espejo le sirve a Ashbaugh (1988, p. 35) para identificar la relación entre *eikon* y *paradeigma*: al igual que el reflejo de Sócrates en un espejo no es otro Sócrates distinto ni un falso Sócrates, así también el *eikos logos* no es una verdad distinta sobre el mundo ni una falsedad sobre este. Es una semejanza a la verdad, mas una representación de la misma, que siempre depende, lo que es muy importante, del hecho de que la verdad —el número, la forma— se encuentre, en primer lugar, delante del que percibe, en tanto mundo como marco general, o espacio de acontecimientos, es decir en el sometimiento de la *chora* a la inteligencia; en segundo lugar, en la propia estructura interna del objeto que es percibido, ya que en caso contrario carecería de la instancia que legitima su verdad; en tercer lugar, en la propia estructura del alma del que percibe[169]: es el orden general, el resultado de la acción de la inteligencia divina, lo que delimita la relación con el mundo físico, al menos en la clase de conocimiento sensorial que surge cuando hay una adecuación entre sujeto, objeto y mundo.

(29e1-30a7), el demiurgo es la mejor de todas las causas: "Making the cosmos share the goodness and beauty of its model is the whole point of the creation".

[168] "The *eikon*, resembling yet not having all the qualities of the paradigm, brings the paradigm to mind. The image becomes something it is not, to present what is ordinarily absent to the eye. Just as the cloak of Cebes brings Cebes to mind, the visible cosmos reminds the soul, through the eye, of the inteligible paradigms" (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 9).

[169] La tesis de Ashbaugh resulta interesante (1988, p. 22): "Every motion of the soul is a motion of the whole soul and not a part only. If we grant the Platonic thesis that soul is a perfect blend of sameness, otherness and being, we must say that all these are stirred in sensation. (…) To say that sensation is always acompanied by an account of things sensed is to claim (referring to the structure of soul outlines above) that the sensing motion does not cease until it stirs the whole soul. We noted earlier that a sensation ends when the soul names, defines, distinguishes, or relates the sensed items according to an inteligible scheme".

Es precisamente en el alma del mundo, en última instancia, en la relación en la que está imbricada con el cuerpo (36d5-37c5), en donde radica el criterio de verdad, al menos en la medida en que el alma inmortal humana está compuesta de los mismos elementos que el alma del mundo, pero en una pureza menor (41d)[170]. Los movimientos transmitidos al interior del cuerpo por los órganos sensoriales llegan hasta el alma mortal y allí alcanzan el alma inmortal, donde reciben su nombre, algo que aclara D. O´Brien (1984, p. 149), en su análisis de *Timeo* 58d2-68b4, la larga exposición de las diferentes clases de sustancias concretas, reconocibles, nombradas y diferenciadas unas de otras a causa de su estructura y cualidades. En esta parte, Platón aborda sin reparos una clasificación de las materias físicas que se pueden generar a partir de los cuatro elementos primordiales. Antes de la intervención divina ninguna de las cosas se encontraba en el estado de estabilidad necesario para poder recibir un nombre (69b6-7). Concluye O´Brien (ibídem): "Clearly, the establishment of names is an important consequence, if it is not in a sense synonymous with, god´s organization of the universe `by shapes and numbers" (53b5)[171]. El demiurgo le atribuye al alma del mundo un movimiento del que deriva una función cognitiva. Como explica F. Fronterrotta (2007, p. 120) comentando *Timeo* 37a-c, de la existencia del alma del mundo se extraen dos conclusiones. Por una parte, en virtud de los movimientos de ambos círculos —el de lo mismo y el de lo otro—, el alma del mundo imprime y mantiene la regularidad del movimiento de los cuerpos celestiales, pero también el

[170] El alma humana se diferencia del alma inmortal en varios aspectos: el alma mortal e irracional supone una merma de sus capacidades (42a-b, 43c-44b) y están inmersas en un cuerpo (42a, 43a), mientras que el alma del mundo no está instalada en un cuerpo, sino que es a la inversa, es el cuerpo el que está instalado en ella (A. Merker, 2003, p. 8); encerradas en un cuerpo mortal no participan del continuo y eterno curso de las revoluciones del alma inmortal (F. Fronterrotta, 2007, p. 121).

[171] Asimismo, según A. Merker (2003, p. 37) Sólo las cosas pueden recibir un nombre una vez que el demiurgo las ha puesto en orden y de esa manera los cuerpos participan de una manera más exacta de las formas, los números y las proporciones (*Timeo*, 53b, 69b): "Comme seule l´âme rationelle peut avoir connaissance de ce qui touche a ux nombres, aux rapports et aux proportions, l´identificaction du type de rapport en jeu dans telle sensation particulière, et partant, sa dénomination, ne peut être faite que par elle" (ibídem). En el ensayo de A. Merker se encuentra una buena exposición sobre la doctrina de la visión en Platón y en Aristóteles, sus mecanismos fisiológicos y sus repercusiones epistemológicas.

movimiento de los cuerpos de los seres físicos, que es irregular[172]. En segundo lugar, en tanto alma, no sólo vive y se mueve, sino que es inteligente, en la medida en que la inteligencia y el conocimiento consisten en una serie de movimientos que se producen o reciben (*República* I 353d, *Sofista* 248b-e; *Leyes* X 896a-897a). Cuando se obtiene conocimiento a través del movimiento del círculo de lo mismo, el alma del mundo obtiene conocimiento verdadero de los seres inteligibles con los que el círculo de lo mismo está conectado; en cambio, cuando se obtiene a partir del movimiento del círculo de lo diferente, el alma del mundo tiene sólo opiniones verdaderas y percibe los objetos sensibles con los que está relacionado el círculo de lo diferente[173]. El círculo de lo mismo es causa de intelección y de ciencia, ya que lo que hay de semejante entre el sujeto que conoce, el alma, y el objeto conocido, lo inteligible, es garantía de verdad, mientras que a través del círculo de lo diferente se producen meras opiniones ya que se mantiene la diferencia respecto de los objetos sensibles con los que entre en contacto[174].

Es en el acto de la sensación donde el alma define el objeto hasta el punto de ser capaz de formular una explicación que integra los diferentes παθήματα que esta produce (43b-d). Antes de la estructuración del orden estos παθήματα (43b7: τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα) agitaban el alma con violencia, tras llegar a ella a través de todo el cuerpo (43c4-5: καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν). Después de su ordenación, el alma ve las formas inteligibles de las que los fenómenos son imágenes. El alma inteligente y que decodifica sensaciones es, por tanto, el origen del *eikos logos* y las cosas sensibles se vuelven con ello accesibles al entendimiento (A. F. Ashbaugh, 1988, p. 24). Siendo el cambio constante lo que caracteriza a lo generado, la *episteme* no podría llevar a cabo un *logos* sobre ello, ya que no podría reflejar en él este rasgo fundamental de la

---

[172] El de los cuerpos terrestes "is an irregular movement that can neverthless be assimilated to the movements of the world-soul, insofar as the geometrical-mathematical structure characterising the world-soul corresponds, in gradually descending degrees, to that pertaining to all bodies, heavenly and earthly, that have a soul and a body" (F. Fronterrotta, 2007, p. 120).

[173] Cf. asimismo A. Merker (2007, p. 8) sobre el movimiento del alma y su actividad cognitiva.

[174] Sobre las diferentes implicaciones concretas de este proceso, que se escapan a la temática concreta de este trabajo, cf. F. Fronterrotta, 2007, pp. 121-127.

génesis. Por tanto, el *eikos logos* se convierte en el único modo de acceder a la *physis* y determinar sus pautas. A continuación se analizará cómo este *logos* va dando cuenta de todo lo que de estable, de orden, forma y número, subyace a la realidad en movimiento; en suma cómo la aritmética, la geometría y la medicina se convierten en tres clases de *mathemata* con los que abordar el mundo. Todo ello siempre dentro del marco general del *Timeo*, el Bien universal como estructura general del cosmos.

II. EL *TIMEO* Y LOS FRAGMENTOS DEL *PERI PHYSEOS* DE FILOLAO DE CROTONA

La exégesis platónica ha estado marcada por un importante problema en el manejo de las fuentes anteriores y contemporáneas a Platón y en el valor o el grado de repercusión que pudieron llegar a tener en su filosofía. De hecho los tres comentarios más amplios sobre el *Timeo*, como los de Taylor, Cornford o Brisson, o monografías como la de Ashbaugh o Johansen, para poner dos ejemplos de una vasta lista bibliográfica, no coinciden en los marcos presocráticos, ni siquiera en los más generales, en los que encajan las diferentes cuestiones que Platón desgrana en el *Timeo*. Por otra parte, dado el desconocimiento de aspectos tan importantes como el desarrollo y composición de los propios diálogos, incluso desde una perspectiva puramente material y de soporte, o el uso y circulación de estos en el interior de la Academia, a lo que se añade la cuestión de las doctrinas no escritas y su relación con el contenido de los textos, y, en otro orden de cosas, la distancia que, al menos para lectores contemporáneos, guarda Platón con el contenido de su obra, oculto tras las *personae* de sus interlocutores, realmente resulta difícil calibrar la relación de algo que está casi en penumbra con el contexto filosófico anterior a Platón, del que, por otra parte, conservamos relativamente poco y en el que planean dudas sobre su autenticidad e interpretación. A este respecto, podríamos señalar a L. Brisson como uno de los intérpretes contemporáneos más reacios a establecer líneas cruzadas de lectura entre la filosofía platónica, no sólo en el caso del *Timeo*, y el mundo presocrático[175], máxime con el mundo pitagórico (L. Brisson, 1998, pp. 330-332) punto en el que incluso se emplea con cierta saña. Mas, a pesar de Brisson, no se puede ignorar la gran labor que se ha desarrollado en estas últimas décadas en el ámbito del pitagorismo (Burkert, O´Meara, Kahn, Kingsley, Huffman, Zhmud), campo importante en relación a la cosmología platónica. Las nuevas ediciones de Filolao de Crotona (C. Huffman, 1993, 2006) y Arquitas de Tarento (C. Huffman, 2005) vienen a cubrir una larga —e

[175] L. Brisson, 2001, p. 12: "On a souvent été tenté de mettre a jour les sources de Platon dans le *Timée*. L´enteprise est périlleuse, car il ne reste plus de oeuvres de ses prédécesseurs que des fragments dont l´authenticité n´est pas toujours bien établie et dont l´interpretation prête toujours à discussion. Fonder une comparaison systématique sur des bases aussi incertaines dénonce d´entrée un manque de rigueur évident".

inexplicable— laguna y abrir nuevas vías de interpretación[176]. Estas ediciones continúan una línea abierta por W. Burkert, al menos en el marco general relativo a la autentificación de fragmentos y testimonios, si bien con importantes diferencias de punto de vista respecto a la exégesis de algunos problemas concretos. Por otra parte, todos los nuevos trabajos sobre el pitagorismo se han visto naturalmente obligados a dedicar una parte de sus esfuerzos a discernir qué hay de pitagórico en Platón y que hay de platónico y neoplatónico en la transmisión doxográfica del pitagorismo, tarea en la que la obra de Aristóteles se convierte en una pieza clave del puzzle (C. Huffman, 1995, pp. 28 y ss.). El problema es realmente complejo, como se intentará exponer en las páginas que siguen, y las discusiones que han surgido a partir de estos trabajos parece que no han hecho más que empezar (J. Barnes, 1982; L. Zhmud, 1989; L. P. Schrenk, 1994; H. S. Schibli, 1996; C. H. Kahn, 2001, C. Huffman, 2005), ya que, de algún modo, reavivan un problema que arrancó en el XIX y que ya, en parte, parecía olvidado o silenciado. No hay que olvidar que desde finales del XIX hasta el comentario del *Timeo* de Taylor parte de la crítica defendía una imagen "pitagorizante" de Platón[177] y parte negaba esta interpretación, como Archer Hind o Shorey[178]. La cuestión "pitagórica" resulta interesante además como un termómetro

---

[176] Hasta las ediciones críticas y comentadas de Huffman el único libro dedicado exclusivamente a Filolao era el de Boeckh de 1819; lo mismo sucede con Arquitas que desde Gruppe (1840) no había sido objeto de una monografía. No hay que olvidar la importancia que ambos pitagóricos tienen en testimonios doxográficos como las *Vidas* de Diógenes Laercio e incluso en la filosofía aristotélica.

[177] Thompson (1882, p. 10): " a hackneyed tradition that the Platonic philosophy contains both a Socratic and a Pythagorean element (...) so that Plato may be styled a Pythagoreanizing Socrates, and Platonism a kind of amalgam of two successive masters", citado de Huffman (2001, p. 67).

[178] Las palabras de Archer Hind (1888, p. 12) revelan toda una idea sobre la figura y originalidad de Platón típica del XIX:"It may be thought strange that I here make no mention of the Pythagoreans. But the Pythagorean influence on Platonism has been grossly overrated. Far too much importance has often been attached to the statements of late and untrustworthy authorities, or to fragments attributed on most unsubstantial grounds to Pythagorean writers. All that we can safely believe about Pythagorean philosophising is to be found, apart from what Plato tells us, in Aristotle: and from his statements we may pretty fairly infer that they had no real metaphysical system at all". P. Shorey en su comentario a la *República* (vol. II, p.

para medir determinados enfoques metodológicos e ideológicos que se continúan proyectando en Platón como primer espada de la filosofía griega o como punto de inflexión en unos planteamientos ontológicos, epistemológicos y antropológicos que alumbraron lo que sería el curso de la filosofía posterior hasta llegar a nuestros días.

A modo de conclusión aquí y recogiendo, de nuevo, la anterior cita de Brisson, si bien es cierto que cabe una postura crítica y de duda ante cualquier conjetura que vincule un pasaje de Platón con otros textos y corrientes, excepto en aquellos casos en los que hay una cita manifiesta lo suficientemente clara, no es menos cierto que esta posición asume también el riesgo de desdibujar parte importante de la tarea platónica: su labor crítica respecto de la tradición y la *paideia* griegas[179]—eso que G. Murray denominó, en una repetida expresión, el "conglomerado heredado" y analizó E. R. Dodds en relación al cambio de mentalidad que supone Platón respecto a la cultura y religión tradicionales— , algo que a duras penas hubiera podido llevar a cabo sin una confrontación más o menos abierta o soterrada con sus referentes o, como ha señalado W. Burkert (1972, pp. 83 y ss.), mediante una apropiación, reinterpretación y reformulación de lo anterior bajo perspectivas e intenciones nuevas. Por otra parte, esta tarea precisa de la afirmación de un lugar propio desde el que ejercer la crítica; un lugar, además, reconocible para aquellos que compartían su ámbito de discusión. En suma, se puede considerar que los seguidores de Platón tenían que tener una idea clara de respecto a quién, junto a quién o contra quién estaba formulando sus teorías, algo que no se puede poner en duda en relación con, por ejemplo, la figura de Gorgias en su diálogo homónimo, la de Protágoras en el *Teeteto* o la de Parménides en su diálogo asimismo homónimo, pero que levanta ampollas en el caso de determinadas referencias a los pitagóricos que vamos a intentar analizar en el curso de las siguientes páginas.

---

189) apunta con ironía: "The student of Plato will do well to turn the page when he meets the name Pythagoras in a commentator".

[179] Cf. E. R. Dodds (1980, pp. 159-219); C. García Gual, 1995, p. 109.

II, 1. El fragmento 6 de Filolao: la ἁρμονία

En el fr. 6 de Filolao de Crotona, transmitido por Estobeo (*Eclogae* I. 188. 14) aparecen varios puntos importantes a partir de los que comenzaremos a establecer una tentativa de lectura cruzada de varios fragmentos de Filolao con el *Timeo*. El fragmento reza: "De la naturaleza y de la armonía esto es lo que hay: la sustancia de las cosas por ser inmortal y la propia naturaleza admiten conocimiento divino y no humano, salvo que no sería posible que ninguna de las cosas que son y son conocidas por nosotros hubieran llegado a ser si no hubieran estado antes las sustancias de las cosas, de los que se compone el universo, tanto los limitantes como los ilimitados. Ya que estos principios preexistentes no eran semejantes ni estaban relacionados, era entonces imposible que estos fueran ordenados, a no ser que hubiera habido armonía en la forma en que fuera. Las cosas que son semejantes y están relacionadas no necesitan armonía, mas las que no son semejantes y no están relacionadas ni +tienen la misma velocidad+ es necesario que hayan sido juntadas por armonía, si van a estar dentro de un orden"[180].

El fragmento es complejo: el lenguaje, los problemas textuales y la conexión de diferentes ideas que parecen ir más lejos de lo que conservamos, o se puede comprobar, en otros fragmentos (por ejemplo 1 y 3, muy importantes asimismo para la cosmología general): la eternidad de la naturaleza, la diferencia entre el conocimiento humano y el divino, la preexistencia de dos tipos de elementos contrarios (limitantes e ilimitados) sobre los que actúa la armonía como principio de unión y de orden, la necesidad de que impere esta armonía sobre lo que no es semejante ni tiene relación entre sí, ya que el mundo tal y como se nos presenta es orden. El cosmos (orden) es, según el texto, el resultado de la acción de la armonía y se afirma que tanto el hecho de

---

[180] περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὰν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλάν γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενων ὑφ' ἁμῶν γεγενῆσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τ ῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, κα ὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡιτινιῶν ἄν τρόπωι ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας ο ὐδὲν ἐπεδέοντο, τ ὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ +ἰσοταχῆ, ἀνάγκα τ ᾶ τοιαύτα ἁρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, ε ἰ μέλλοντι ἐν κόσμωι κατέχεσθαι.

que el mundo haya llegado a ser como su cognoscibilidad dependen de la acción de este principio de orden (πλάν γα ἢ ὅτι ο ὐχ ο ἷόν τ' ἦν ο ὐθενὶ τῶν ἐόντων κα ὶ γιγνωσκόμενων ὑφ' ἁμῶν γεγεν ῆσθαι μὴ ὑπαρχούσας τ ᾶς ἐστοῦς τ ῶν πραγμάτων). La naturaleza última y eterna de las cosas se encuentra más allá de lo que el ser humano es capaz de conocer, pero hay un elemento regulador en el cosmos que lo hace inteligible, ya que, en caso contrario, no sería *kosmos*. Como señala C. Huffman en su comentario al fragmento (1993, p. 133), el objeto de conocimiento inalcanzable para los seres humanos es la sustancia de las cosas (ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων) y la naturaleza en sí (αὐτὰ μὰν ἁ φύσις), pero no se niega totalmente la capacidad cognoscitiva del hombre, lo que, asimismo, parecen sugerir los fragmentos F1, F2 y F4 de Filolao[181]. Filolao, por tanto, contrapone la imagen del mundo, los seres naturales y sus procesos, con la realidad que subyace a ellos, aquello que es eterno (ἀίδιος), preexistente y condición *sine qua non* del orden de las cosas (ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι). Todas las cosas que hay en el mundo y son "conocidas por nosotros" han llegado a ser por la existencia previa de ilimitantes y limitados (ὑπαρχούσας τ ᾶς ἐστοῦς τ ῶν πραγμάτων) o, como se discutirá más adelante, por la condición epistemológica que supone el número, lo que posibilita la intelección y está presente en todas las cosas, tal y como aparece en los fragmentos 4 y 5[182].

---

[181] C. Huffman, 1993, p. 125: "In F1 and F2 Philolaus has already argued that nature (φύσις) must be explained in terms of two types of constituents, limiting things and unlimited things. In F6 Philolaus further supports this thesis, but he also does something new. He provides a careful statement about the scope of our possible knowledge of nature. In F1 Philolaus´ remarks on nature were not about nature simpliciter, but about nature in the world order´ (φύσις ἐν τῶι κόσμωι). F6 allows us to understand what Philolaus meant by the somewhat enigmatic restriction of his discussion to nature to nature in the world-order. While nature as seen in the world order is a legitimate object of knowledge (F1), here in F6 nature in itself (αὐτὰ ἁ φύσις) and "the eternal being of things" is said to admit only divine and not human knowledge".

[182] Fr. 4: καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ <οἷόν> τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

Fr. 5: ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια ε ἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δ ὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐτὸ σημαίνει

Filolao establece qué condiciones ha debido de haber para que las cosas hayan llegado a ser, mas no se señala en este fragmento cuáles son las necesarias para que las cosas puedan ser conocidas, de modo que hay que acudir a otros fragmentos para intentar esclarecer este punto. Precisamente aquí —las condiciones de inteligibilidad— es donde radica parte de la discusión actual acerca de la interpretación de Filolao: si bien entender el número como principio ontológico-epistemológico, identificando ilimitantes y limitados con pares e impares, siguiendo la tradición aristotélica (*Metafísica* I V 986a17-21), como hacen Kirk, Raven, Schofield (1987), Schrenk (1994), Schibli (1996) y Kahn (2001)[183], o bien considerar, como C. Huffman (1993), que sólo desempeña un papel epistemológico, siendo aquello que nos permite conocer las cosas, de modo que Filolao no equiparó matemática y cuerpos sensibles ni consideró que el número —el uno, el par-impar— fuera el origen del cosmos. El problema es largo y complejo, ya que radica en buena medida en el crédito que se le confiera a Aristóteles, quien, por otra parte, es la fuente principal que conservamos para el pitagorismo. El horizonte de interpretación está claramente limitado desde el momento en que cualquier ordenación de un número tan escaso de fragmentos —y no muy extensos— resulta en exceso hipotético y, además, cabe el riesgo de la sobreinterpretación si se intenta tomar el testimonio de Aristóteles a modo de atajos para cubrir la distancia entre fragmentos.

No obstante, en relación al fr. 6, hay cierto consenso con la lectura de C. Huffman. Así H. S. Schibli (1996, p. 119), que se muestra bastante crítico y polemiza con varias de las conclusiones de Huffman, apunta: “on this reading we still have the assertion that the things that are —an ontological statement— are known by us (and require the pre-existence of limiters and unlimiteds). The phrase `known by us´, in the context of the fragment, certainly presents a contrast to the things known to the gods alone, but, at the same time any declaration about human knowledge in Philolaus must also imply the knowledge of number, given the programmatic statement of fr. 4: `And

---

[183] A modo de ejemplo, generalmente y *grosso modo* se vincula la relación entre limitantes e ilimitados y los números a partir de una idea numérica de la armonía, lo cual supone una suerte de génesis, cf., por ejemplo, C. H. Kahn (2001, pp. 28-29): “The One is prior to the numbers proper, which divide into even (unlimited) and odd (limiting); the One itself, however, is both even-odd (fr. 5). Cosmogony begins as the numbers are generated, when the unlimited is drawn in (or `breathed in´) by the limiting principle”.

indeed all things that are known (τὰ γιγνωσκόμενα) have number. For it is not possible that anything whatsoever be understood or known (γνωσθῆμεν) without this´. Huffman´s observation that `number is only explicitly introduced in connection with the problem of knowledge (F4)´ (p. 181) is correct in so far as fr. 6 (as well as fr. 1 and 2) makes no mention of number or the odd and even". Para H. S. Schibli la distinción par-impar estaría ya implícita en las cosas "conocidas por nosotros", cuyo llegar a ser presupone la existencia anterior de limitados e ilimitantes, principios que numéricamente se traducen en impares y pares. C. H. Kahn (2001, p. 28) se alinea asimismo con Schibli y defiende enmarcar la lectura de los fragmentos 4, 6 y 7 dentro de la teoría general del número como fundamento cosmológico absoluto transmitida por Aristóteles[184], utilizando una metodología ya empleada por Burkert y que se ha convertido en una herramienta fundamental para buena parte de los estudios sobre el pitagorismo: dar crédito a todo aquello que provenga de Aristóteles y de la transmisión posterior originada en Teofrasto que, a su vez, tenga un refrendo en fragmentos autentificados.

II, 1, 1. ἁρμονία y número: el cosmos como unidad y orden

La determinación de que el cosmos es el resultado de *una* conjunción de elementos preexistentes, siendo así que todos los seres están sujetos a una misma ordenación —mediante la acción de la ἁρμονία, principio que ordena el mundo a través de la unión e interrelación de límites e ilimitados (καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων)—, así como la equiparación que se establece entre el *modo de ser* de la armonía y de la naturaleza (περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει) acercan el texto del filósofo pitagórico al *Timeo*. También Filolao limita la posibilidad de explicar el mundo ya que lo que el ser humano puede abarcar es aquello que experimenta (C. Huffman, 1993, p. 100) y ese ámbito de la experiencia (la fisiología en su sentido más amplio) es precisamente el que se constituye como centro del *eikos logos* del *Timeo*: en ambos además se afirma la restricción que supone la naturaleza humana a esa labor de intelección de la realidad última. Lo que marca la diferencia en este punto entre Platón y Filolao, al menos en los fragmentos que conservamos de este último, es que

[184] C. H. Kahn (2001, p. 28): "I am inclined to accept Aristotle´s account of this numerical cosmology, despite Huffman´s doubts".

Platón, como se verá también a partir de *República* o *Banquete*, integra esa diferenciación entre grados de conocimiento dentro de un esquema teleológico, religioso y escatológico, conformando así una construcción ideológica más compleja que la pitagórica —al menos en el grado que conservamos—, en tanto que hay una vía de conexión entre la divinidad y los hombres que cruza el cosmos entero, el *nous*, de la que no se puede decir que sea completamente ajena a la naturaleza humana y a la que es dado acceder a "un pequeño grupo de hombres" (51e: νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι). En cambio, como señala C. Huffman (11993, p. 133) en el fr. 6, Filolao sólo declara que la capacidad de conocer de los seres humanos es inferior a la de los dioses y que no podemos experimentar entes eternos. Sobre este punto crucial para entender las relaciones de Platón con el pitagorismo se volverá a lo largo de este apartado.

De acuerdo con la interpretación tradicional, la labor filosófica de Filolao, así como de otros pitagóricos, quedaría circunscrita al dominio de lo natural y se apartarían de la investigación sobre la realidad última para centrarla en el dominio de lo sensible. Aristóteles es el origen de esta lectura del pitagorismo y, aunque sea materia de polémica, parece que Filolao fue la fuente principal para su conocimiento de la filosofía pitagórica[185]. En *Metafísica* I 989b30-990a4 se lee: "los llamados pitagóricos recurren a principios y elementos más alejados que los filósofos naturales (ello se debe a que no los han tomado del ámbito de lo sensible, pues las cosas que las matemáticas estudian, a excepción de las astronómicas, son inmóviles); sin embargo sus discusiones e investigaciones son siempre sobre la naturaleza. Proponen la generación del firmamento y observan lo que sucede con sus partes, sus atributos y sus actividades, y al hacerlo llevan los principios y las causas hasta sus últimas consecuencias, de manera que parecen coincidir con los filósofos naturales en que el

[185] La opinión más extendida, siguiendo a Diógenes Laercio VIII, 15 y 85, es que el libro de Filolao fue el primer texto pitagórico puesto por escrito (W. K. C. Guthrie, 1975, p. 155; W. Burkert, 1972, pp. 223-238, 239; C. Huffman, 1993, p. 15); frente a ellos L. Zhmud (1989, p. 272) pone en duda este dato y, basándose en el catálogo de pitagóricos de Jámblico, aduce la existencia de escritos de otros pitagóricos anteriores a Filolao, cf. crítica de Huffman (1993, p. 15). H. S. Schibili (1996, p. 116 y n. 9) se muestra más cauto ante una afirmación así: "In my view Philolaus was an important source for Aristotle´s knowledge of Pythagoreanism, but not the sole fountain from which he drew, and therefore is quite likely that possible distinctions between Philolaus and other Pythagoreans are blurred in Aristotle´s extant accounts".

Ser es todo cuanto es perceptible y se halla contenido en el denominado firmamento", trad. M. Luisa Alía, 2008[186]). Cabe poner en relación esta noticia sobre los pitagóricos transmitida por Aristóteles con *República* VII 529d-532a, un pasaje asimismo importante para entender el juego metafórico que establece Platón entre preludio (*prooimion*) y *nomos* (VII 531d7-9): preludio como conocimiento sensible verdadero (*doxa alethes*) como preámbulo a la dialéctica. En este pasaje Platón vuelve a plantear la analogía entre vista-oído y astronomía-movimiento armónico y reconoce su acuerdo con los pitagóricos, pero su reproche a estos va dirigido a que "buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no y por qué lo son los unos de los otros"[187]. Parece que en este punto hay una separación clara entre la metafísica dirigida hacia esa realidad última y un pitagorismo centrado en el estudio de lo que de pauta matemática se encuentra en los seres sensibles. Si bien Filolao de Crotona integra el *apeiron* de Anaximandro con la cualidad de *peras* que Parménides predica del ser por su perfección (frs. DK 8, 30 y 42), la idea de *harmonia* como combinación se aproxima también a Heráclito (frs. DK 51 y 54: 42 y 36 García Calvo[188]) y a Empédocles (Inwood 33 y 62: DK 27 y 96[189]). Si, por una parte, con Heráclito se emparenta la

---

[186] οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων (τὸ δ' αἴτιον ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν: τὰ γὰρ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν) διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα: γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανόν, καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός ὡς ὁ μολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

[187] *República* VII 531c: τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

[188] Fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως, διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Fr. 54: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

[189] Fr. 27: ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα / (οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα)/ οὕτως Ἁρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται/ Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίηι περιηγέι γαίων. Fr. 96: ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι / τὼ δύο τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης, / τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ

neutralización de opuestos en una estructura compleja formada a partir de tensiones —en la que, precisamente, la tensión es la base del cosmos (García Calvo 42: DK 51)—; por otra, resulta cercana a Empédocles la naturaleza matemático-musical de esta armonía, que según el fr. 6a se corresponde con la razón 2:1, las otras dos correspondencias numéricas son 3:2 y 4:3[190]. Filolao, por tanto, se enmarca plenamente en el contexto y discusión presocrática, entrando en ella con una intención matemático-musical manifiesta, algo que no se puede afirmar plenamente del propio Pitágoras[191]. Para C. Huffman (1993, p. 127) Filolao desarrolla aquí un argumento original que le diferencia de la tradición escéptica anterior y muestra su conexión con sus contemporáneos, los filósofos pluralistas, enfrentados al monismo de la escuela de Elea. Filolao se haría eco de este pluralismo en el fr. 6, mas llevando sus conclusiones acerca de la realidad última a un lugar nuevo y diferente.

Una cuestión que requiere comentario es la estructura tripartita con la que se explica el cosmos en el fr. 6. Filolao, en lugar de afirmar que la realidad última es un compuesto de cuatro elementos (fuego, aire, tierra o agua) o una infinidad de sustancias divisibles y distintas, postula la existencia de dos principios preexistentes al orden: los limitantes y los ilimitados. Dada la falta de claridad contextual de los fragmentos de Filolao, resulta complicado definir a qué se refieren específicamente estos principios, por lo que han surgido diversas hipótesis. W. Burkert (1972, pp. 258-259) los relaciona con los átomos materiales de Leucipo y con los intersticios de vacío

---

γένοντο / Ἁρμονίης κόλληισιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

[190]Fr. 6a: ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐστι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόωι. ἔστι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσσας ἐπὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσωι μέσσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πασᾶν δὲ διπλόον. οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεσις, συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις.

[191] Cf. D. Graham (2006, pp. 151-152 y 186-187) acerca de la interpretación generalizada de que la teoría de Parménides es un rechazo de la pitagórica. D. Graham da la vuelta al argumento y afirma, contrariamente, que la cosmología pitagórica, al menos lo que podemos decir sobre ella, surgió después de Parménides: “Unfortunately for this school of thought, students of Pythagoras have come to see that we cannot with any assurance ascribe to the early Pythagoreans any theory except that of the transmigration of souls. Cosmological speculations associated with the Pythagorean tradition seem to have originated after Parmenides with Philolaus and to have been projected back to Parmenides without warrant”.

entre ellos (*den* y *meden*), llevando a cabo una aproximación entre el pitagorismo y el atomismo de la que no existen apenas evidencias en los textos antiguos, pero que para Burkert está relacionada con la raíz original eleática de la filosofía de Leucipo y de Filolao, a partir de los testimonios doxográficos que vinculan ambas escuelas[192]. J. Barnes (1982, pp. 85-87) considera que los limitantes serían figuras, principalmente geométricas, y los ilimitados, materias. Por otra parte, M. Schofield (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, 1987, p. 460) encuadra estos principios en la doctrina del número pitagórica, los limitantes quedan así identificados con los números impares, mientras que los ilimitados con los pares. C. Huffman (1993, pp. 37-53), por su parte, se desmarca de estas interpretaciones y entiende que el contexto filosófico de los fragmentos de Filolao es, como se ha visto, el de la filosofía del s. V, intentando eliminar las trazas platónicas y aristotélicas bajo las que han sido transmitidos varios de los testimonios y fragmentos.

Para Huffman, solamente cabe afirmar cinco puntos acerca de limitantes e ilimitados: en primer lugar, hay que ser cautos y no confundir los limitantes e ilimitados con números, tomando los datos que ofrece Aristóteles del pitagorismo. Este ataque a la interpretación tradicional del pitagorismo, asumida por Kirk, Raven y Schofield, es uno de los aspectos más conflictivos y criticados de la lectura que hace Huffman de Filolao[193]. En segundo lugar, Filolao siempre se refiere a ellos en neutro

---

[192] W. Burkert (1972, p. 259): "Aristotle remarked that the atomists, too, in a certain way made things out of numbers. The `void´of the atomists is not a single, endless space, but the plurality possible (KR 408). The cosmos grows by taking in material from outside (Diogenes Laert., IX 32). It is obviously the Pythagoreans who inspired the atomists to see in the motes in a sunbeam an indication of the nature of the soul-atoms (Arist. *De anima* 404a). We even have the testimony of a contemporary that Democritus studies with a pythagorean (Diogenes Laert., IX 38); thus Philolaus and Leucippus are thrown together".

[193] H. S. Schibli (1996, pp. 114-130) se opone a varios argumentos de Huffman a partir de su interpretación del fragmento 7 (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῶι μέσωι τᾶς σφαίρας, ἑστία καλεῖται), en el que precisamente se identifica lo primero que fue armonizado con el uno (*to hen*) y el hogar-calor (*hestia*). Según Huffman el uno del Filolao se refiere a una unidad concreta de elementos, no a la unidad aritmética, lo que achaca a la afirmación de Aristóteles (*Metafísica*, I 986a y 987a), que juzga errónea, de que los pitagóricos identificaban cosas con números. Schibli rechaza esta interpretación: "First, although the surviving fragments do not state what the unlimited and limiting things are, from Aristotle we learn that

plural, frente al uso singular que hacen Platón (*Filebo*, 24e: τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως) y Aristóteles. En tercer lugar, los limitantes e ilimitados no son principios abstractos, sino manifestaciones del mundo que se pueden experimentar directamente (φαίνεται... ἐόντα)[194], aunque no quede claro si son sensibles, y cuya mezcla es el origen de todo lo que hay en el mundo, ninguno de ellos ha generado nada independientemente del otro[195]. En cuarto lugar, Filolao critica los intentos de explicar el mundo mediante los elementos (aire-agua-tierra-fuego) ya que van más allá de lo que nos cabe conocer acerca de la realidad en sí. Por último, hay un tercer principio sin el que no cabe explicar el orden-mundo: la armonía, lo que cohesiona el cosmos entero.

Los limitantes e ilimitados son, por tanto, un par natural: los ilimitados definirían un *continuum* sin fronteras mientras que los limitantes serían los que establecerían fronteras en el *continuum*. Esto le sirve a Huffman para explicar la tensión entre el fuego (ilimitado) y el centro de la esfera (limitado) de cuya unión resulta el fuego central (A16: πῦρ ἐν μέσωι; A17: πῦρ μέσον), la escala diatónica como el continuo indefinido de posibles notas musicales (ilimitados) y aquellas específicas (limitantes) que generan una relación ordenada de acuerdo a una armonía y la fisiología humana

---

the Pythagoreans identified the limited with the odd, and the unlimited with the even elements of the number, and I take it that this quite possiby applies to Philolaus as well. In regard to fr. 7, this would mean that the fire is to be identified with the unlimited/even and its central position with the limiting/odd elements of number; both even and odd, as we will see, comprise the one. Secondly it must be understood that once the unlimited fire has been limited by its position in the centre of the sphere, the role of the central fire becomes itself a limiting one in the on-going formation of the cosmos. My main point of dispute, however, concerns Huffman´s interpretation of the unity that results from limiters and unlimiteds, the one; *contra* Huffman, I still think *to hen* refers to the number, the arithmetical unity (p. 115)". Así también lo entiende C. H. Kahn (2001, p. 28 y ss.).

[194] Fr. 2: Ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου· ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον οὔκ ἀεί. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

[195] C. Huffman (1993, p. 40): "In F2 Philolaus says that it is manifest that the world-order and the things in it are not from limiting things alone or unlimited things alone, but that it is clear that they were fitted together from both limiting and unlimited things".

donde el calor (ilimitado) es el elemento constituyente del embrión (*Anonymus Londinensis* 18.8: A27) y la respiración como medio de enfriar y templar (limitante) el calor en el proceso de desarrollo de un ser humano[196]. El estado de balance entre estos principios es la *harmonia* en la que se presenta el cosmos y los seres que hay en él[197]. El hecho de que no estén claramente identificados tipológicamente implicaría, para Huffman (1993, pp. 47-48) que su variedad es tal que hubiera sido ilegítimo especificarlos. Sus manifestaciones en el mundo están ya mediadas por la *harmonia* y, lo que es muy importante para Huffman, no hay indicios claros para identificar límite y número. El número implicaría un orden y los limitantes son simplemente cosas que ponen límites en un *continuum*, "but in their own nature they do not necessarily produce an order; that is the role of *harmonia* in Philolaus´ system".

En cambio, la lectura que plantea H. S. Schibili (1996, pp. 125-127) parte de una interpretación distinta del τὸ ἕν y señala en otra dirección: el desarrollo del cosmos

---

[196] Sobre las connotaciones fisiológicas de esta teoría, fundamental también para el proceso de alimentación, cf. *infra*, pp. 340 y ss.

[197] Posiblemente los limitantes e ilimitados de Filolao se puedan conectar con el fragmento 1 de Anaxágoras, con el *apeiron* de Anaximandro y la idea de Anaxímenes del aire como una sustancia ilimitada (A1 y Fr. 6). Filolao estaría elaborando una crítica tanto de Anaxágoras como de Meliso por intentar explicar el mundo a partir de lo ilimitado y se aproximaría más a Parménides (F8, 31), en su afirmación de que lo que es tiene que estar "en las cadenas del límite" para ser inteligible. Tanto el sistema astronómico como sus teorías médicas encuadran dentro del pensamiento y los planteamientos fisiológicos y médicos de su tiempo. Hay que comprender a Filolao como una aproximación del pitagorismo "a la corriente principal del pensamiento presocrático del siglo V, de cuyas preocupaciones ontológicas y epistemológicas participa. Presenta, en efecto, el pitagorismo con un ropaje completamente presocrático, revestido de una panoplia de conceptos típicamente filosóficos, como naturaleza, cosmos, ser, principio, etc. Sólo podemos atisbar cuántos de esos conceptos formaban ya parte de la herencia pitagórica. La armonía y el número figuraban probablemente entre las ideas claves del propio Pitágoras (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, 1987, 463). En la misma línea se sitúa D. Graham (2006, p. 30), para el que los limitantes e ilimitados de Filolao están plenamente insertos en las corrientes de su tiempo: "As to the meaning `infinite´ (*apeiron*), that seems too technical: in the fifth century BC, Anaxagoras will assert infinite divisibility and Zeno will explore its problems; Philolaus will divide all reality into limiters, unlimiteds and their products. Geometry will make major advances in dealing with conceptual space, and the atomists Leucippus and Democritus will propose a universe that is infinitely extended".

sería derivativo y a partir del uno, el par-impar y origen de toda la sucesión numérica identificada con el primer cuerpo celeste[198]. Cada unidad, entendida como conjunto o como armonía de sus elementos constituyentes —limitantes e ilimitados— deriva en última instancia de una primera unidad, el fuego central, cuya inteligibilidad depende de su estructura matemática, que se expresa numéricamente mediante el uno, al igual que todo el resto de seres que se originan a partir de ella se podrían entender como la cadena de números que siguen al uno. En esta línea, H. S. Schibili considera (1996, p. 125): "we have in Philolaus a clear case of the many deriving from the one, which is wholly consonant with Aristotle´s testimony that the Pythagoreans derived number from the unit"[199]. La primera unidad —el centro-calor del universo y el uno— sería, por tanto, el origen de todo el orden y la estructura subyacente a la unidad del cosmos, de modo que el número sería a la vez, e indistintamente, un principio ontológico y epistemológico: el origen de todos los seres y lo que los haría inteligibles, siendo el segundo enunciado de esta afirmación el único que asume C. Huffman. La cuestión es compleja y muestra paradigmáticamente uno de los mayores problemas interpretativos que flotan sobre el pitagorismo: la lectura que hace Aristóteles (*Metafísica* XIV 1091a13) del "uno" (τὸ ἕν) está, para Huffman (1993, p. 209, 228), tomada directamente de su conocimiento del valor del uno y la díada infinita en la filosofía de Platón y su continuación en la Academia. Aristóteles está proyectando un significado platónico al pitagorismo de Filolao y, por ello, hay que evitar esa lectura post-platónica y colocarla en el contexto real al que pertenece, el presocrático[200]. Para

---

[198] Así también para C. H. Kahn (2001, pp. 28-29) para el que el Uno (the One) sería anterior a los números propiamente dichos, al ser par-impar, mientras que la unidades que de él derivan pertenecerían a una de las dos clases.

[199] Según el testimonio de *Metafísica* I 986a16-21: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

[200] C. Huffman (1993, p. 209): "But the point is that it is only after Plato and Aristotle that reference to `the one´ naturally suggests the arithmetical unit. In the Presocratic tradition in which Philolaus must be read reference to `the one´ would have no such connotations, and if Philolaus intended his readers to understand that he was talking about a mathematical unit he would have had to be much more explicit".

Huffman (1993, p. 208) el interés de Aristóteles por el pitagorismo era escaso y sólo en conexión con la filosofía de Platón, de modo que, si bien distingue con cuidado diferencias entre ambos sistemas de pensamiento, trata algunos puntos demasiado a mano alzada, por ejemplo, sobreinterpretando el papel que desempeña "el uno" en los pitagóricos a la luz de su importancia en Platón. Por tanto, τὸ ἕν ha de ser entendido como un conjunto unificado, no como la unidad numérica, al igual que en el ἓν πάντα εἶναι del fr. DK 50 de Heráclito (García Calvo 39-47): una estructura coherente que une todo aquello que experimentamos por separado. Asimismo en el ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον del fr. DK 26 de Empédocles (Inwood 28/26) se refiere a una unificación del mundo bajo el dominio del amor[201]. No es casual, por tanto, que tanto Heráclito como Empédocles y Filolao asocien esta estructura unificada con la *harmonia*. En el caso de Filolao una unidad constituida a partir de la armonización de ilimitados y limitantes, los principios básicos a partir de los que está constituido el cosmos, unidad que, a la luz del fr. 7, se identifica con el fuego central, la primera parte del cosmos que resulta de la armonización de opuestos[202].

En el fr. 4 se lee: "Y todas las cosas que son conocidas tienen número. No es posible que ninguna de las cosas sean comprendidas ni conocidas sin este" (καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ <οἷόν> τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθ ῆμεν ἄνευ τούτου). Lo que se entiende en este texto por número (ἀριθμόν) es un orden determinado bien de números enteros, bien de razones o relaciones numéricas (2:1; 4:3)[203]. Aristóteles (*Física* IV 219b6-10) distingue entre dos

---

[201] ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο, / καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης. / αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει, / εἰσόκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται. / οὕτως ἦι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι / ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι, / τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών· / ἦι δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον

[202] Asimismo el uso de Meliso de Samos al τὸ ἕν (fr. 8) no remite a la unidad aritmética. En su interpretación monista también aplica este uso del τὸ ἕν como realidad unificada, en su caso sin que haya una tensión de elementos que, mediante armonía, den la unidad como resultado.

[203] W. Burkert (1972, p. 265): "*Arithmos* is always a whole number, and tied up with the actual procedure of counting. Thus it is closely connected with things, and in fact is itself a thing, or at least an ordering of things. *Arithmos* means a numerically arranged system or its parts".

usos de la palabra ἀριθμός: “Pero número se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos número no sólo a lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos. Aquello mediante lo cual numeramos es distinto de lo numerado” (trad. G. R. de Echandía, 1995, p. 204)[204]. La primera clase se corresponde con la idea general de número como aquello con lo que se cuentan cosas; la segunda clase se correspondería más con una pluralidad ordenada que es contada (Huffman, 1993, p. 174) o con palabras como “par” y “docena” (Becker, 1957, p. 21) ya que estos términos están siempre vinculados con los objetos que son contados. Las razones quedan englobadas en este concepto del número ya que expresan la relación que se establece entre dos conjuntos de cosas. En este último sentido habría que entender *República* VII 531c —en donde se dice que los pitagóricos “buscan números en los acordes que escuchan” (τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν)— como una referencia pitagórica por la vinculación que se establece entre astronomía, música y matemática; por otra parte, la crítica platónica en el pasaje a los que estudian así el mundo, “pero no se remontan a los problemas”, parece asimismo acercarse al comentario aristotélico sobre la base física y natural de la filosofía pitagórica (*Metafísica* I 989b30-990a4). En tanto que no hay testimonios de otra corriente filosófica contemporánea para la que el número sea un principio ordenador y unificador de la realidad, como prueba de la *harmonia* que la rige, además de una demostración inteligible de la *physis* como *kosmos*, no se puede pasar por alto el vínculo entre la teoría del número pitagórica y la física expuesta en el *Timeo*, pero antes de entrar en este punto, es necesario analizar una serie de cuestiones importantes acerca del valor y función del número y su relación con los diferentes ámbitos de conocimiento.

W. Burkert (1972, pp. 260-266) lleva a cabo un análisis profundo de la expresión *arithmon echonti* y los contextos en que aparece (Platón, *Teeteto* 198c; Aristóteles, *De caelo*, 268a10-13; *Sobre las carnes*, 19, 3; *Sobre la generación*, 7, 484L) y concluye que para los presocráticos no hay una distinción clara entre “ser” y “tener”, de modo que “todas las cosas tienen número” sería equivalente a “todas las cosas son

[204] δ’ ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν. ἔστι δ’ ἕτερον ᾧ ἀριθμοῦμεν καὶ τὸ ἀριθμούμενον.

número”[205]. Así se entiende, en un ejemplo muy clarificador, que en el tratado médico *Sobre la naturaleza del hombre*, tratado en el que se critica la aplicación del monismo filosófico a la fisiología humana a partir de unos principios cercanos a Empédocles y a Alcmeón de Crotona, no se distinga entre “ser” un principio vital y “tener” un principio vital y se afirme: “Me parece que los que dicen que el hombre es una única sustancia aplican este razonamiento: al observar que algunos hombres toman fármacos y mueren por las purgas excesivas, vomitan unas veces bilis, otras pituita, consideran que el hombre es aquello que le vieron evacuar en el momento de su muerte”[206]. El fr. 4 de Filolao supone para H. S. Schibli (1996, p. 117) “a programmatic statement for all recognizable constituents of Philolaus´ cosmos” y estaría conectado, asimismo, con el fr. 5 en el que se analiza el número “in a thoroughly Pythagorean vein”: “Hay dos clases propias de número, el par y el impar, y una tercera que surge de la mezcla de ambas, la par-impar. Son muchas las formas de cada una de estas clases, de las que cada cosa por sí misma da muestras”[207]. Tanto el fr. 5 como el 2 (cit. *supra*) comparten una división tripartita: por una parte, limitantes, ilimitados y cosas que a la vez limitan y son ilimitadas; por otra, par, impar y par-impar. La interpretación de C. Huffman (1993, p. 179 ss.) intenta desvincular en este punto a Filolao de los testimonios de Aristóteles (*Metafísica* I 5, 985b23 ss.; I 8, 989b30-990a30) acerca del papel que desempeñaba el número en la cosmología pitagórica, en donde, como se ha señalado antes, aparece como principio de toda la naturaleza y en sí mismo dividido en par e impar, sin que, para él, quede del todo clara la relación que se establece entre estas dos

---

[205] W. Burkert (1972, p. 266): “Each of the pre-socratic philosophers, in bold simplificaction, selects a certain phenomenon or a single aspect of the world´s multifarious reality —water, air, fire, the warm and the cold— and each thinks he has got hold of the one most significant thing. The cathegories of `having´ and `being´ are not yet strictly separated. The `is´ is not taken as indicating a logical classification, but as a statement of what is essential”.

[206] *Sobre la naturaleza del hombre* 6, 1-5: Οἱ δὲ λέγοντες ὡς ἕν ἐστιν ὥνθρωπος, δοκέουσί μοι ταύτῃ τῇ γνώμῃ χρῆσθαι ὁρῶντες τοὺς πίνοντας τοὺς ἀνθρώπους τὰ φάρμακα καὶ ἀπολλυμένους ἐν τῇσιν ὑπερκαθάρσεσι, τοὺς μὲν χολὴν ἐμέοντας, τοὺς δέ τινας φλέγμα, τοῦτο ἕκαστον αὐτῶν ἐνόμισαν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ὅ τι καθαιρόμενον εἶδον αὐτὸν ἀποθανόντα.

[207] ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρῳ δὲ τῷ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει.

categorías numéricas y los limitantes e ilimitados del fr. 1[208]. Según esto, a partir de Aristóteles y de sus comentadores posteriores se habría generado un énfasis excesivo sobre la importancia del número entre los pitagóricos, así como del papel de par e impar como principios de todos los seres, a expensas de los limitantes e ilimitados[209].

En ambos fragmentos (2 y 5) la estructura tripartita surge de la combinación de dos constituyentes mutuamente opuestos de los que surge como derivación o resultado una "neutralización" de dichas oposiciones en una tercera clase (cosmos o *physis*) caracterizada como armónica. Esta armonización aparentemente no tiene ninguna causa externa que la genere, sino que es la evidencia que muestra una estructura —la *physis*— que es *kosmos*[210]. En el fr. 2 el cosmos es el resultado de limitantes e ilimitados; en el fr. 5, de la mezcla de par e impar se obtiene el par-impar. Para Huffman (1993, p. 181)no se puede llevar este paralelo más allá de la estructura de tres elementos que se afirma en ambos, pero no cabe la identificación entre el par-impar y el cosmos, de suerte que, a partir de los fragmentos que poseemos de Filolao, no se infiere que el papel de par e impar vaya más allá de lo epistemológico. La introducción

---

[208] C. Huffman (1993, p. 179): "Based on what is said in *Metaphysics* I.5 we would conclude that the principles of all things were the principles of numbers and that these were identified as the even and the odd. Limiters and unlimiteds are only mentioned once (986a19: they are also mentioned in the table of opposites) and then only as adjectives to describe the even as unlimited and the odd as limited)".

[209] Así también para J. Barnes (1982, p. 390) para quien, frente a W. Burkert, Filolao no puede ser la fuente pitagórica principal para Aristóteles, sino otra fuente que maneja los mismos conceptos, pero dentro de unos esquemas relacionales distintos. Un argumento semejante en G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield (1987), pp. 466-468: "Pero la conclusión adecuada que se debe extraer del testimonio en su conjunto es la de que Aristóteles se basa en el libro de Filolao, cuando tiene necesidad de explicaciones explícitas y detalladas de (e.g.) cosmogonía o astronomía pitagórica; cuando necesita presentar un bosquejo del motivo general y del carácter de la enseñanza pitagórica, en cambio, no cabe duda de que se basa tanto en otras fuentes—tal vez orales en su mayor parte— como de preferencia en Filolao" (p. 466-467).

[210] Diógenes Laercio VIII, 48: Τοῦτον ὁ Φαβωρῖνός φησιν ὅροις χρήσασθαι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης, ἐπὶ πλέον δὲ Σωκράτην καὶ τοὺς ἐκείνῳ πλησιάσαντας, καὶ μετὰ ταῦτ' Ἀριστοτέλην καὶ τοὺς στωικούς. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· ὡς δὲ Θεόφραστος, Παρμενίδην· ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον; Aecio. II 1, 1 (Diels, *Dox. Gr.* 327): Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῶι τάξεως.

del número, estaría relacionada con el problema del conocimiento (fr. 4) y en el fr. 5 par e impar son clases de número, no el principio de todas las cosas. Se debe explicar, por tanto, el paralelo entre ambos constructos conceptuales como una semejanza estructural entre dos dominios distintos: cosmología y teoría del conocimiento, una cuestión que revela una determinada intención metodológica en Filolao, no una equiparación de ámbitos de conocimiento: es la estructura descriptiva lo que se equipara, no los contenidos que esta alberga. Los números son signos que aparecen en las cosas y es por ellos por lo que podemos conocerlas, pero no se puede inferir que estas sean esencialmente números ni tampoco establecer relaciones entre par-impar y limitantes e ilimitados en un plano cosmológico. La conclusión de Huffman (1993, p. 190) al respecto y en relación con el tercer elemento de la clase, el par-impar, es que se debe establecer un vínculo entre ambos ámbitos (limitante-ilimitado; par-impar) distinto al de Aristóteles y la tradición posterior. El par-impar es una clase derivada de números cuyo primer número es el uno y al que siguen combinaciones de pares e impares en razones 2:1; 4:3; 3:2[211]. Esta clase de números se correspondería con la tercera clase del fr. 2, que consiste en una armonización de constituyentes limitantes e ilimitados. Los números pares e impares son los que posibilitan que las cosas armonizadas puedan ser conocidas, pero se niega cualquier atributo ontológico al uno —la unidad— en tanto número, de hecho, par e impar no son principios del número, sino tipos (ἴδια εἴδη y ἑκατέρῳ δὲ τῷ εἴδεος) de número. La afirmación de la unidad está relacionada con la armonización de elementos opuestos, de ahí que el uno sea llamado en el fr. 7 “el uno en el centro de la esfera”: “Thus, it would make sense that the number which symbolizes unity, the one, should be regarded by Philolaus as also a combination of dissimilar elements, even and odd” (p. 187).

En cambio la lectura que hace H. S. Schibli (1996, p. 118 y ss.) del fr. 5 se apoya en Aristóteles (*Metafísica* I 986a17-21). Lo uno pertenece a un rango diferente de los números que se derivan de él, no se le puede identificar con ninguno de ellos, ni pares ni impares, sino que, como aparece en el fr. 5 de Filolao, es una mezcla de ambos (τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον); de hecho es gracias a esta mezcla (par-impar; limitante-ilimitado) por lo que se le ha de considerar número, ya que la expresión *arithmon echein* requiere una pluralidad, o un conjunto, que pueda ser

[211] Frente a E. Zeller y W. Nestle, 1963 p. 455, para quienes el par-impar se referiría a números pares cuyas mitades son impares.

contado. Tampoco el hecho de que aparezcan como *eide* del número resta a par e impar capacidad generadora, puesto que, en definitiva, el par-impar es un compuesto de ambos. Para H. S. Schibli lo más revelador no es la proporción que dilucidan las razones, sino que se haga tal uso del número, que la propia cifra cobre una significación referencial, cuyo sentido último y función cosmológica sea superior al de la proporción[212]. Son los números enteros los que derivan del uno y sus combinaciones son armonizaciones, algo que, para Schibli, debía suceder igual en los diversos ámbitos del cosmos de Filolao. El número uno tenía una capacidad generadora y ordenadora, tanto en el plano del ser como del conocimiento, y no sólo simbólica, en tanto unidad surgida a partir de elementos desemejantes, de modo que cabría establecer una relación entre los fragmentos 2, 5 y 7 tomando esa unidad como principio cosmológico y, posteriormente, fisiológico, como veremos más adelante en relación a la medicina en Filolao y en el *Timeo* de Platón, así la critica que elabora contra Huffman (1996, p. 122) se debe a que este sólo permite que se llame "el Uno" al fuego central si se hace referencia a él como paradigma de unidad del cosmos. Para Schibili, en cambio, "the central fire is called the one because, given that all known things have number, the number one is the appropriate number for Philolaus to identify with the starting point for a cosmos that taken as whole he calls one (ὁ κόσμος εἷς ἐστιν, fr. 17)"[213].

---

[212] Así W. Burkert (1972, p. 400): "Not from Philolaus alone does it become clear that the important thing in Pythagorean musical theory was not the function of the proportion but the meaningful numbers (...) According to a report of Eudemus (fr. 142, DK58 B 18) the Pythagoreans emphasized that the fourth, the fifth and the octave are comprised in the number 9, because 2+3+4=9; and here too it is clearly number as such, not proportion, that is the significant thing (...) The earliest Pythagorean musical theory is not founded on mathematics or on experimental physics, but on `reverence´ for certain numbers in their roles in music and cosmology; and the situation is never completely abandoned".

[213] No sin cierta razón, H. S. Schibli (1996, p. 124) acusa a Huffman de crear parte de la confusión que encuentra en Filolao al no querer reconocer el uno como unidad: "In so doing, Philolaus intimates from the outset the close connection, indeed identification, between things and their informing numbers that will remain a permanent feature of the cosmos". Ciertamente las sutilezas a las que se ve obligado Huffman para diferenciar ontología de epistemología resultan un tanto sorprendentes y corren el peligro de convertirse en proyecciones categoriales de nuestro presente sobre un pensamiento que no estaba tan preocupado de elaborar tales

En lo que los intérpretes muestran una mayor homogeneidad es en la diferencia que supone Filolao en relación con la filosofía presocrática y con el valor que en ella desempeñan los elementos primordiales. En lugar de tomar las sustancias en sí, Filolao las abstrae de contenidos sensibles o dinámicos para quedarse únicamente con su realidad esencial. C. Huffman (1993, p. 52) entiende que los principios que postula Filolao se acercan a una incipiente distinción entre forma y materia y lo pone en relación con la afirmación aristotélica (I 989b30-990a4) de que los pitagóricos recurrían a principios no sensibles y más alejados que los filósofos naturales. Esto, en el caso de Filolao, no obedece a una separación entre mundo sensible y mundo inteligible, lo que se convertiría en un problema fundamental después, principalmente para Platón y Aristóteles. De ahí que sea más correcto enmarcar la figura de Filolao en un contexto presocrático en el que no operan funcionalmente las distinciones entre lo corpóreo y lo incorpóreo, ni lo concreto y lo abstracto. Por otra parte, no hay que dejar de lado el tránsito hacia la abstracción que lleva a cabo con la afirmación del número como principio del ser y del conocimiento[214], en lugar de los elementos tierra-aire-agua-fuego, lo que resultará atractivo para Platón y Aristóteles[215], a la luz de los importantes pasajes en los que los pitagóricos son traídos a colación en los diálogos platónicos, aunque sea desde una perspectiva crítica.

Concretamente con relación al *Timeo* de Platón, el hecho de que los dos principios de Filolao, limitantes e ilimitados, necesiten un tercero para unirse, la

---

distinciones; asimismo cabe poner en duda su clasificación de los fragmentos y testimonios bajo unos apartados tan definitorios ("basic principles", "epistemology", "cosmogony", "astronomy", "embryology and medicine", "soul and psychic faculties"), con el peligro de generar una lectura circular que explique el texto a partir de su inserción en un apartado u otro.

[214] En relación a esto H. S. Schibli (1996, p. 129) señala: "The discovery, as Huffman has demonstrated well in the case of Philolaus, was of an epistemological kind: things have a structure that could be described mathematically, or, put the other way round, numbers enable us to know things. But at this point we need to be careful not to attribute to the Pythagoreans our rather sophisticated means of explaining the epistemological relationship between things and numbers".

[215] En *Metafísica* I 986a15-17 (νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις) señala, en terminología aristotélica, que los pitagóricos consideraban el número como principio y materia de los seres, de sus propiedades y sus estados lo que se puede interpretar como que no consideraban el número como inmaterial y no espacial.

armonía, que interviene para que estos puedan combinarse y surja así el orden del mundo, así como que la unión de par e impar generen un compuesto par-impar, resulta bastante cercano al esquema creacional-ordenador y tripartito del *Timeo*, tanto en el apartado de las obras de la razón en 28a-29b —con lo que siempre es, lo que deviene y el demiurgo como principio ordenador[216]—, en 35a—cuando "en medio del ser indivisible, eterno, inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos" (trad. F. Lisi, 1992, p. 178)[217]—; como lo expuesto en el apartado de la contribución de la necesidad, en 48e-49 a—el modelo inteligible-inmutable, la copia que deviene-visible y la *chora* "receptáculo de toda generación"—, y finalmente en el de la mezcla de inteligencia y necesidad (69b-92c). En la configuración platónica el resultado —el orden— es siempre una unidad armónica compuesta de elementos irreductiblemente opuestos y preexistentes al cosmos que el artesano divino genera a partir de ellos, lo cual, al menos en estructura, parece vinculado con los fragmentos de Filolao analizados arriba, máxime cuando la mezcla expuesta en 35b-36b es inteligible en cuanto participa de unas razones numéricas estables y armónicas que manifiestan la estructura geométrico-musical del mundo, al igual que hará la astronomía en 38c-39c (F. Lisi, 1992, p. 179-180, n. 29). Por otra parte, y de ello se tratará en otro apartado, el número tres se repite como estructura en el microcosmos que supone la fisiología humana, con la estructura tripartita del alma platónica y los tres centros del cuerpo en los que está asentada, algo que, aunque esté evidentemente relacionado con el esquema de Filolao, no se repite en el de Crotona, para quien el cuerpo humano está dividido en cuatro regiones, no en tres. El número adquiere así un valor pregnante y significativo, de manera análoga a la *tetraktys* (1-2-3-4) y al número 10 en la cosmología pitagórica (Aristóteles, *Metafísica* I 986a9-12; Jámblico *Vida pitagórica*, 162).

Cabe señalar aquí que es precisamente a continuación de los dos primeros pasajes del *Timeo* ahora mencionados (31b3-32d1 y 48b-e) cuando Platón expone su teoría sobre los elementos primordiales (fuego, aire, tierra y agua) que se separa, en lo

---

[216] Aunque con la gran salvedad de que en la cosmología de Filolao no exista un principio o causa semejante a la del demiurgo, y parece que tampoco en el pitagorismo. En el *Timeo* el resultado del mundo como armonía no es un orden natural dado, sino un proceso artesanal de ordenación en el que el resultado y el agente son entes diferenciados.

[217] τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.

que conservamos, de la configuración de los *rizomata* de Empédocles para asignar a los elementos físicos cierta estabilidad, aunque cambiante y generada, a partir de unas realidades matemáticas regulares y definidas. Lo que sigue al tercer relato creacional, en cambio, es la exposición fisiológica del cuerpo humano, que resulta asimismo de la combinación de los sólidos regulares en una estructura compleja, pero teleológicamente ordenada (C. Steel, 2001). A partir de 31b se afirma la corporeidad, visibilidad y tangibilidad de lo generado, lo que es una consecuencia de la presencia del fuego, sin el que nada es visible, y de la tierra, sin la que nada es sólido ni tangible[218]. Para que estos puedan unirse entre sí de una manera estable es necesario el vínculo de la proporción, el más bello "que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción (ἀναλογία) es la que por naturaleza realiza esto (πέφυκεν) de la manera más perfecta" (31c2-4: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν)[219].

Por otra parte, hay que subrayar que el verbo que emplea Filolao para la constitución del orden-mundo (συνέστα ὁ κόσμος) es el mismo que utiliza Platón en varios contextos fundamentales y programáticos[220]: en 29d6-e1 (λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν); en 30c3 (τίνι τῶν ζῴων αὑτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν) para referirse tanto al propio demiurgo como a su tarea ordenadora; en 34c6 (συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ) para el momento en que compone la naturaleza del alma a partir de lo indivisible/lo mismo y lo divisible/lo otro; en 35a5-6 (καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ) y en 36d8-e1 (ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν) para la unión (προσήρμοττεν) del compuesto alma racional del mundo con lo corpóreo (τὸ σωματοειδὲς). Es precisamente a continuación de 30d, cuando Platón pone de manifiesto la perfección del modelo tomado por el demiurgo y,

---

[218] 31b4-8: σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς: ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.

[219] Sobre la importancia de los *desmoi*, vid. *infra*, pp. 178 y ss.

[220] En total aparecen 54 formas del verbo συνίστημι en el *Timeo*.

por tanto, la excelencia y belleza de su obra —el mundo-orden—, a continuación incide en la unidad del mundo: "Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente, visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí. ¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo" (trad. F. Lisi, 1992, p. 174)[221]. El mundo finalmente es uno, como se indica en los frs. 17 (ὁ κόσμος εἷς ἐστιν) y, siguiendo la lectura de H. S. Schibli, 7 (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῶι μέσωι τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται) de Filolao. En 31b se lee: "Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este, generado como un universo único, existe y existirá solo" (ibíd.)[222].

El comentario de A. E. Taylor (1928, pp. 83-85) a 30d-31b se centra principalmente en el rechazo a una lectura de la unicidad como oposición a la pluralidad de mundos defendida por el atomismo de Leucipo y Demócrito, ya que Taylor considera improbable que haya en este punto una referencia a Demócrito, como en otros pasajes de Platón discutidos al respecto . Para él, en aquellos puntos en los que parece haber alusiones al atomismo, lo que subyace realmente es la influencia del pensamiento de Parménides sobre Leucipo y el pitagorismo del que provenía Demócrito[223]. Por otra parte, la referencia a los "muchos e incluso infinitos mundo" se explica desde las cosmologías anteriores (Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras), siendo un punto en el que los pitagóricos disentían: "as the question was one on which

---

[221] 30d-31a: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται.

[222] 31b1-3: ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται.

[223] Para A. E. Taylor (1928, p. 84): "Such resemblances as we shall discover later on between *Timaeus* and Democritus are most naturally explained by the fact, well known to ancient writers on the history of science, but too much overlooked in modern times, that Democritus himself was strongly influenced by Pythagorism"

the early Pythagoreans themselves had not always been agreed, it is natural that Timaeus should deal with it at the very outset of his exposition" (ibídem, p. 84). Por el contrario, y como suele ser su postura respecto a esta cuestión, F. M. Cornford (pp. 42-43) no hace mención de los pitagóricos en este pasaje y lo explica exclusivamente en parámetros lógicos. Los argumentos, para Cornford, serían los siguientes: (1) el modelo ha de ser plenamente acabado (*panteles*) y contener todas las especies que se puedan dar; en caso contrario, nuestro mundo, que es una copia del modelo, no sería tan perfecto (2) No puede haber un segundo modelo plenamente acabado, ya que los dos modelos serían entonces instancias duplicadas de la misma forma y el modelo sería por tanto la forma y no el mundo *panteles*. El modelo es, por tanto, único, al igual que cualquier otra forma. (3) Platón no afirma que sólo pueda haber una única copia de un único modelo, sino que el creador hizo sólo una copia a fin de que el mundo se asemejara a su modelo en virtud de su unicidad. La unicidad significa, según Cornford, perfección y esta hace mejor al mundo.

Son varios los fragmentos de Filolao de Crotona en los que afirma la unidad del mundo (frs 7, 17), aunque la autenticidad de algunos están bajo sospecha por su cercanía a los postulados y a la terminología platónica o aristotélica (fr. 21). La unidad-cosmos es el resultado de una armonización de elementos opuestos, como ilimitado y limitante y par e impar, pero cabe ir un poco más lejos acerca de qué significa esta unidad y cuál es su funcionamiento. A la luz de los frs. 7 y 17 se puede concluir que para Filolao el cosmos —como el *to pan* (*Timeo*, 29d7) *ouranos* (*Timeo*, 31a2)— es una unidad, una estructura coherente, y quizá derivativa, lo que no aparece en Platón, a partir del centro-unidad de la esfera (*to hen*)[224], que comprende todo lo que hay en él. No hay otra unidad aparte de esta, lo que se corresponde con la afirmación en *Timeo* 31a-b. No es una declaración monista, al modo de Meliso de Samos (DK 5, 6 y 9), sino la afirmación de una tensión entre elementos que se mantienen juntos en un mismo orden, lo que vendría dado por la armonización de los mismos en una misma estructura (frs. 1 y 6), lo que se ha puesto en conexión con el fr.

[224] C. H. Kahn (2001, p. 29): "Cosmogony begins as the numbers are generated, when the Unlimited is drawn in (or "breathed in") by the limiting principle (Aristóteles, *Física* IV 6, 213b22). Thus the cosmos arises from the One by breathing, like a newborn animal (...) As we have seen, the primitive One is not thought of as an abstract entity but a s a fiery unit with a definite position in the center of the sphere".

DK 50 de Heráclito, que también asocia la estructura del cosmos con la armonía (asimismo DK 51 y 54), y con la visión de Empédocles (Inwood 28, 5: DK 26) de cuatro elementos que, por la acción de Amor, convienen en un solo orden. El mundo es una esfera, uniforme, lo que, además del paralelo con Parménides (DK 8 43) y Empédocles (Inwood 34: DK 28 y 29), lo acerca a la imagen que se muestra de la creación del mundo en el *Timeo*, donde el demiurgo lo construye en forma de esfera, por ser esta la forma que incluye todas las figuras geométricas sólidas, la que reintegra en una unidad todas las diferencias que se dan entre ellas y que mantiene la misma distancia del centro a los extremos, por ello es "la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras"[225]. La esfera comprende en sí el resto de σχήματα y es la imagen de lo semejante, por tanto, más bella que lo disímil. Un argumento muy parecido, aunque en otro orden, aparece en 30c-31a: "Pues aquel (mundo inteligible) comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas que por naturaleza le son afines dentro de sí. ¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo" (trad. F. Lisi, 1992, pp,. 173-174)[226]. En este pasaje se considera la unidad del mundo en su creación-ordenación no desde el ámbito geométrico-sensible (σχήματα), sino desde la multiplicidad de seres que en él habitan. La forma del mundo es una figura regular, la más armonizada y equilibrada de las figuras. Como señala A. E. Taylor (1928, p. 80), si el mundo es un *aistheton zoon* que incluye seres de naturaleza sensible, como los cuerpos celestes y otros que pertenecen en mayor grado al dominio

[225] 33b1-7: σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα: διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.

[226] τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα ὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται.

de la *doxa*, como humanos, animales, peces, etc. (καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά), su modelo debe ser un *noeton zoon* que comprenda todos los νοητὰ ζῷα[227]. A modo de apunte, cabe señalar que Platón se refiere a la acción demiúrgica de nuevo mediante el verbo συνίστημι, que aparece cuatro veces en apenas diez líneas (30c3: τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν ; 30d1: κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά; 31 a1: πάνθ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε).

Pese a las diferencias entre Filolao y Platón, la conclusión es, en cierto modo, semejante: el mundo es una unidad, entendida desde las formaciones regulares geométricas, los entes divinos o desde los meros seres del devenir, la multiplicidad o la igualdad en Platón o desde limitantes o ilimitados, par o impar, en Filolao[228]. Para Platón hay una conclusión que podríamos calificar de innovación: el mundo como *harmonia* es perfecto, en suma, bello y bueno, porque es una imagen del mundo inteligible[229]. Todo pertenece, sirviéndonos de un símil, a un mismo "cuadro", a una misma unidad cerrada y que obedece al mismo esquema teleológico. Asimismo en la

---

[227] A. E. Taylor (1928, p. 80): "This amounts to saying in pictorial phrase that the model or plan which is always being realized, but never is finally realized in the visible world, is the complete systems of the Forms or *eide*".

[228] Para C. H. Kahn (2001, p. 36) la idea de que el orden cósmico está formado a partir de principios opuestos y que las proporciones numéricas desempeñaban un papel en ese equilibrio arranca en Anaximandro y la filosofía milesia y, frente a la imagen de Pitágoras que elabora W. Burkert en su monografía, pudo formar parte de la propia filosofía de Pitágoras: "These are notions that we also find reflected in Heraclitus, and there is no reason why an inquisitive Samian of the sixth century B.C. would not have picked them from Miletus. Speculation about the Unlimited as a cosmic starting point is, of course, also authentically Milesian".

[229] Es interesante a este respecto el comentario de F. M. Cornford, que incide en este plano del ser como objeto de conocimiento mediante la distinción y la diferenciación (1937, p. 40): "This is a generic Form containing within itself the forms of all the subordinate species, members of which inhabit the visible world. The four mainly families, `contained in the Living Creature that truly is´, are enumerated at 39e: the heavenly gods (stars, planets, and Earth), the birds of the air, the fishes of the sea, and the animals which move in the dry land. These main types, as well as the indivisible species of living creatures and their specific differences, are all, in Platonic terms, `parts´into which the generic Form of Living Creature can be divided by the dialectical procedure of Division (*diaresis*)".

coda del diálogo se incide sobre esto mismo, mediante el uso relacionado de los tres términos para referirse al mundo-orden (*to pan*, *kosmos* y *ouranos*): "Y ahora también afirmemos que nuestro discurso acerca del universo (περὶ τοῦ παντὸς) ha alcanzado ya su fin, pues este mundo (ὅδε ὁ κόσμος οὕτω), tras recibir los animales mortales e inmortales y llenarse de esta manera, ser viviente visible que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible, llegó a ser el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único (εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν)" (trad. F. Lisi, 1992, p. 261)[230]. En este pasaje se aprecia que la visión de la unicidad del mundo de Platón está teñida de teología, que su proyecto de elaborar un *logos peri physeos* en el *Timeo* está marcado por la presencia continua de una *pronoia* divina que actúa transformadoramente, según un modelo artesanal (F. Lisi, 2005, pp. 58-59)[231] y que dirige de manera teleológica el universo, al menos en su comienzo[232], en contra de aquellos que consideraban que el universo estaba regido tan sólo por el azar o la necesidad a partir de las fuerzas y movimientos caóticos de los elementos físicos. El mundo está tan acabado como la mejor obra de arte posible y en ello radica la perfección de las partes más pequeñas[233] y la conjunción de estas entre sí en una unidad plena a la que no le falta ni le sobra nada, porque no puede haber ya nada que la complete (31a-b y 32c5-33b2).

---

[230] 92c4: καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.

[231] F. Lisi (2005, p. 58): "En todos los relatos, el modelo de creación es el artesanal, algo que hace impensable creer que la figura del demiurgo es sólo una metáfora mitológica y que obliga, a mi entender, una interpretación literal del mito".

[232] Sobre el problema del devenir del mundo y sus ciclos en el mito del *Político*, cf. la polémica que abre F. Lisi (2004, pp. 73-90) frente a L. Brisson (1974, pp. 488-492) y Ch. Rowe (1995).

[233] Así comentará Galeno, siguiendo la imagen de la naturaleza del *Timeo* de Platón, en *Del uso de las partes* I, 1-3.

II, 1, 2. La ἁρμονία como proporción matemático-musical. El fr. 6a y el alma del mundo en el *Timeo*

Como se ha visto, si bien, cabe establecer muchas diferencias entre el cosmos de Filolao y el de Platón[234], al menos en su aspecto formal y representacional, hay suficientes conexiones como para pasar por alto la cercanía estructural de los dos modelos. Dejando de lado la disputa entre H. S. Schibli y C. H. Kahn frente a C. Huffman acerca del valor ontológico y/o epistemológico del número en relación al testimonio aristotélico, en lo que todos los intérpretes coinciden es en el papel fundamental que este desempeña en la cosmología del *Timeo*, en cuanto prueba manifiesta de la ordenación del mundo a manos de la divinidad (53a7-b5). Si el mundo es uno y es el resultado de la mezcla de elementos completamente opuestos será, como se discutirá a continuación, la proporción numérica en la mezcla la que garantice tanto la excelencia del compuesto como su inteligibilidad. La armonía y la proporción en el cosmos pitagórico no es resultado de una intervención divina que infunda número en su obra, sino que es la pura estructura profunda del cosmos, presente en todo lo que deriva de la unidad primigenia y generadora del cosmos, según la lectura tradicional desde Aristóteles (C. H. Kahn, 2001, pp. 28-29). Por el contrario, para C. Huffman (1993, p. 202) "el uno" mencionado en el fr. 7 estaría relacionado con la generación del fuego central del cosmos, en cuanto paradigma de armonización y unidad de limitantes e ilimitados, sin que quepa establecer una equiparación del *to hen* con la unidad aritmética, por mucho que ambas sean el punto primero de una sucesión (el cosmos y la serie numérica), lo que tendría más conexión con los modelos cosmogónicos presocráticos que con la interpretación de una monada que ocupa un lugar central en el cosmos, idea que arranca con Aristóteles (*Metafísica* I 5 985b22-986b12; *Sobre el cielo* II 13 293a23-b20). El uno (*to hen*), por tanto, no estaría referido a una unidad aritmética, sino a una unidad concreta de elementos dispares: "In the same way Philolaus postulates a plurality of existents but his basic unit is the unity

[234] Cf. C. Huffman (1993, pp. 215-217) frente a I. Bywater (1868, p. 52) acerca de la comparación del fragmento 17 con *Timeo* 62c-64a, en la que Platón postula una definición no absoluta de los términos "arriba" y "abajo" en relación al peso y a la liviandad, mientras que en Filolao discute la noción de la relatividad de ambos términos sin vincularlos con el peso ni la liviandad.

of limiter and unlimited held together by a *harmonia* that is completely intelligible in so far as it can be expressed by a mathematical relationship" (C. Huffman, 1993, pp. 298-209**).**

La *harmonia* como resultado de la mezcla está indisolublemente ligada con la intervención de una proporción, de una razón, que combine los dos opuestos en una estructura que mediante el número se hace inteligible, podríamos decir también estable, pero sería cruzar la frontera pitagórica y entrar en terreno platónico. A este respecto, el fr. 6a aporta varias nociones acerca de las proporciones armónico-musicales presentes en el cosmos que pueden ser puestas en relación con las que aparecen en el *Timeo*. En el fr. 6a de Filolao, transmitido por Nicómaco, *Harmonía* 9 (252.4 Jan.), se lee: "La mayor armonía es la cuarta y la quinta. La quinta es mayor que la cuarta por la proporción 9:8. Desde el tono más bajo al medio hay una cuarta, desde el medio al más alto, una quinta; del más alto a la tercera hay una cuarta y de la tercera al más bajo, una quinta. Entre la tercera y la del medio hay una proporción 9:8, la cuarta tiene una proporción 4:3; la quinta 3:2, la octava 2:1. Por tanto la armonía son cinco proporciones 9:8 y dos semitonos menores. La quinta, tres proporciones 9:8 y un semitono menor, la cuarta dos proporciones 9:8 y un semitono menor"[235].

Según el testimonio de Jenócrates (fr. 9), el descubrimiento de las proporciones correspondientes a los intervalos concordantes era atribuible al propio Pitágoras (2:1=octava; 4:3=cuarta; 3:2=quinta); quizá fue de Hípaso, del que se ha transmitido un experimento de sonido con discos de bronce del mismo diámetro y de diferente grosor que producían variaciones tonales proporcionales al golpearlos (DK 18 12), aunque seguramente el conocimiento de los intervalos no fuera exclusivamente pitagórico. Los términos que emplea Filolao (*syllaba* en lugar de *diatessaron*; *dioxeion* por *diapente*, *harmonia* por *diapason*) no son los corrientes y esto ha generado ciertas sospechas de autenticidad en el fragmento (C. Huffman (1993, p. 149). Por otra parte, al igual que sucede con el fr. 21, considerado en diferentes grados una reelaboración helenística por la mayoría de los intérpretes (W. Burkert, 1972, 242-246; por contra, T.

---

[235] ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐστι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόωι. ἔστι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσσας ἐπὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσωι μέσσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πασᾶν δὲ διπλόον. οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεσις, συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις.

M. Robinson, 2008, pp. 73-77)[236], el fr. 6 muestra una cercanía con las series y razones matemáticas expuestas en el *Timeo* que ha levantado sospechas sobre su autenticidad, así como el fr. 6b y el testimonio A26, ambos de Boecio, y el testimonio A26a del *Comentario al Timeo* de Proclo. C. Huffman considera auténtico el primero de ellos y pone ciertas dudas sobre los otros (1993, pp. 364-377). El problema sobre la autenticidad de estos textos está, como es habitual, relacionado con la visión que el neoplatonismo proyecta retroactivamente sobre el pitagorismo, una suerte de propaganda propia a través de una genealogía sin fisuras entre el pitagorismo, Platón y sus continuadores en la Academia. No siendo un tema central para este trabajo, quedan a un lado los argumentos en favor de la autenticidad o falsedad, nos detendremos, por tanto, en el fr. 6a y del resto se tomara lo que resulte de interés para la argumentación.

Cabe definir el proceso de creación del alma del mundo en el *Timeo* como la "introducción de armonía y número en un tipo de ser indefinido" (F. Lisi, 2005, p. 63). Son varios los pasajes del *Timeo* donde hay referencia a este proceso de ordenación, armonía y proporción o introducción del número en la construcción general del mundo, no sólo de su alma (30a, 37a, 53b, 69b-c). En el caso específico del alma se trata, por una parte, de un compuesto del ser indivisible, el divisible y una tercera clase de ser, a partir de la unión de estos; por otra, de la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y una mezcla de ambas (35a-b). Los pasos en la creación del alma (F. Lisi, 2007, p.

---

[236] T. M. Robinson, 2008, p. 73: "Shorn, thus, of some of the terminology, Platonic, Aristotelian and Stoic, of later philosophizing, the claims seem to me not out of keeping with the thinking of a Pythagorean who, while following in the general tradition of the school, can on various matters state his own specific convictions, drawing on whatever sources he thinks reputable". Para T. M. Robinson (ibídem, p. 77) hay suficientes evidencias internas para defender que las doctrinas que se exponen en el fr. 21 son compatibles con las que se conservan en los demás fragmentos de Filolao, por ejemplo el hecho de que Filolao postulara, como parece en fr. 6 para Robinson, que el mundo era en realidad eterno, pero que el mundo como sustancia (*esto*) tal y como lo conocemos —el mundo de los seres— tuvo un origen, e incluso apoyan la idea de que Filolao fue una fuente principal del *Timeo* (ibídem) : "Even were this possibility a fact, however, the evidence of those same fragments (frs. 1, 2 and 6) would by themselves alone constitute good *prima facie* evidence for the claim that Plato plagiarized much of the *Timaeus* from Philolaus, since what was plagiarized —the notion that the world we know had a beginning, but that its stuff was eternal— is the very lynch-pin of the *Timaeus*".

110) son: 1) Unión del ser indivisible con el divisible y creación de un ser intermedio; 2) Unión de la naturaleza de lo mismo indivisible con la naturaleza de lo mismo divisible y creación de una naturaleza intermedia; 3) Unión de la naturaleza de lo otro indivisible con la naturaleza de lo otro divisible y creación de una naturaleza intermedia; 4) Unión de la naturaleza de lo otro intermedia con la de lo mismo intermedia; 5) Unión de la naturaleza así creada con el ser intermedio. A continuación (35b1-36b6) aparece el demiurgo operando divisiones sobre este compuesto-alma primordial (35b3: ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην; 36b5: τὸ μειχθέν; 36b6: ταύτην τὴν σύστασιν) de acuerdo con determinadas razones matemáticas, cito el pasaje, a pesar de su extensión: "Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser. Comenzó a dividir así: primero extrajo una parte del todo; a continuación sacó una porción el doble de esta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta, ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera. Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que supera y es superado por los extremos en la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con uno de nueve octavos y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres. De esta manera consumió completamente la mezcla de la que había cortado todo esto" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 179-180)[237].

---

[237] μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ᾽ αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ᾽ ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ᾽ ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης: μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ

La serie numérica mediante la que el demiurgo divide el compuesto es 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, una serie geométrica de dos (1, 2, 4, 8) y otra de tres (1, 3, 9, 27). El demiurgo introduce dos medios en cada uno de los intervalos de la serie, sigo a F. Lisi (1992, p. 179, n. 29): uno aritmético, la suma de los valores consecutivos de la serie dividida por su cantidad (2 y 4: 6:2=3, la diferencia entre los extremos 2 y 4 y el término medio es la misma= 1), y otro armónico, el valor recíproco del medio aritmético de los valores recíprocos de la serie (entre 1 y 2 es 2/ (1/1 + ½)= 4/3, el término medio es 1/3 mayor que el término inferior y un 2/3 menor que el término superior, la diferencia proporcional entre los extremos es la misma). "El ordenamiento de los términos medios en cada serie y de ambas series entre sí da la siguiente sucesión: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27". R. D. Archer Hind (1888) identificó la *tetraktys* pitagórica en esta serie numérica: "The numbers which follow are those which compose the geometrical *tetraktys* of the Pythagoreans", una rama de la *tetraktys* iría desde el 1 al cuadrado de 2, la otra desde 1 al cuadrado de 3. En una interpretación interesante, tanto C. Huffman (1993, pp. 149-151) como C. H. Kahn (2001, p. 56) entienden que la construcción del alma del mundo sigue la estructura amónica del fr. 6a de Filolao, aunque no haya ninguna referencia a la escala musical en el pasaje del *Timeo*[238].

C. Huffman (1993, p. 149ss.) explica la relación entre el fr. 6a y el relato platónico de la construcción del alma del mundo analizando los medios entre 1 y 2. El medio aritmético sería 3/2 y el armónico 4/3: "Plato then says that each of the intervals of 4:3 which are created in this way is to be filled in with two intervals of 9:8 and a remainder of 256:243". Aunque no se haga referencia a la música, su origen es la

---

διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ᾽ ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει.

[238] C. H. Kahn (2001, p. 56) "Finally, then, the world soul represents a section of the diatonic scale, but its basic structure is given by purely mathematical and physical (rather than acoustic) considerations".

teoría musical. La razón 2:1 es la octava y los dos medios a los que se refiere Platón marcan los intervalos de la quinta (3:2) y la cuarta (4:3). La razón de 9:8 es el intervalo entre 4/3 y 3/2, un tono entero (3/2:4/3 = 9:8). La división del intervalo 2:1 sería 1, 2/8, 81/64, 4/3, 27/16, 243/128, 2; las razones entre los términos de la secuencia: 9:8, 9:8, 256:243, 9:8, 9:8, 9:8, 256:243. Cada cuarta está formada por dos intervalos de 9:8 y un resto de 256:243, cada quinta de tres intervalos de 9:8 y un resto, y todo el intervalo entre 1 y 2 está formado por 5 intervalos de 9:8 y dos restos de 256:243, lo que se corresponde con la estructura de la escala (ἁρμονία) que Filolao explica en el fr. 6a. Como el propio Huffman señala, es posible que ese conocimiento no tenga un origen exclusivamente pitagórico[239], sino que fuera común en su tiempo, pero, dado que Platón elude la referencia a la música en el pasaje, resulta tentador ponerlo en relación con *República* VII 531c1, en donde se critica a los pitagóricos por dedicarse exclusivamente a buscar números en los acordes, sin remontarse a los principios que los sustentan. Por otra parte, el hecho de que entre el fragmento de Filolao y el texto del *Timeo* sólo se dé la coincidencia de la escala matemático-musical desarrollada y que incluso el vocabulario sea diferente elimina, para Huffman, sospechas de falsedad sobre el primero.

La conexión entre los frs. 6 y 6a viene dada por la presencia de ἁρμονία en ambos como concepto central. Tradicionalmente han sido editados juntos, aunque ya DK apunta que 6a no es seguramente la continuación de 6. En el primero ἁρμονία aparece como el principio que une ilimitados y limitantes y en el segundo como una escala musical diatónica. Para Huffman cabe la posibilidad de leerlos juntos (frente a

[239] Así L. Brisson (2001, p. 286): “”Ces trois types d´intervalles correspondent à des rapports musicaux, déjà connus à l´époque de Platon: la quarte: 4/3, la quinte 3/2 et le ton 9/8. Pour obtenir un arrangement qui ressortisse à l´harmonie musicale, il ne restait plus qu´à y retrouver l´octave 2/1, qui comble l´intervalle entre la quarte (4/3) et la quinte (3/2), et le *leimma* (=ce qui reste, en grec ancien) 256/243 qui comble l´intervalle pouvant subsister entre deux tons (9/8)”. Para Brisson, aunque la estructura matemática del alma del mundo sea musical, Platón no tenía intención de vincularla con la música que podían emitir los cuerpos celestes. En relación al conocimiento de esta escala musical, cabe señalar que Ptolomeo la explica asimismo en su *Harmonía* (44. 1) como una de las cuatro escalas diatónicas usadas por los citaredos en la afinación del instrumento (W. Burkert, 1972, 387 y ss.), sin hacer referencia a Platón. También aparece en el tratado hipocrático *Sobre el régimen* (1.8) en referencia al crecimiento armónico de los embriones.

P. Tannery, 1904, p. 208). La *Metafísica* de Aristóteles (I 5 985b31-986a3) apoyaría esta lectura: "Veían también en ellos (los números) las propiedades y las proporciones de las armonías musicales, y les parecía que todas las demás cosas en su naturaleza entera se reflejaban en los números y que estos eran lo primero de toda naturaleza. Por todo ello, los pitagóricos suponían que los elementos de los números eran asimismo los de todos los seres y que el firmamento entero era armonía musical y número" (trad. M. L. Alía, 2008, p. 52)[240]. La armonía de las esferas aparece asimismo en *De caelo* (290b12), de modo que ambos fragmentos en conjunto, para C. Huffman (1993, p. 159) serían la base teórica de esa doctrina: "The limiters and unlimiteds that make up the world are held together in accordance with the whole-number ratios that make up the diatonic scale". La hipótesis de Huffman resulta sugerente, pero realmente el vínculo entre ambos fragmentos puede no estar únicamente conectado con la armonía de las esferas. Cabría otra hipótesis: considerar la ἁρμονία como la razón matemática que subyace a la *physis* entera, tal y como aparece en fr. 6, en la medida en que todo lo que se encuentra dentro de ella es el resultado de una armonización de ilimitados y limitantes preexistentes, que hace que todo llegue a ser, lo ordena y hace que los seres sean inteligibles para la razón humana. De esta manera el fr. 6a supondría una explicación de ese principio matemático ordenador subyacente a la *physis* y basado en relaciones musicales, algo estructuralmente semejante a la construcción del alma del mundo en el *Timeo* de Platón, en la que, en primer lugar, se definen los principios originarios del compuesto (lo divisible, lo indivisible, lo mismo y lo otro y sus combinaciones intermedias) y, a continuación, se explican las relaciones matemáticas que la estructuran. En Platón, ninguno de los principios que entran en la composición del alma del mundo son corpóreos, ni siquiera lo divisible, como tampoco en la construcción del cuerpo del mundo la *chora* es visible ni necesariamente corpórea (*Timeo* 51a7). Resulta complicado afirmar esto mismo de Filolao, y en vista de los principios que, según propone Huffman, pueden operar como ilimitados o limitantes —el fuego (ilimitado) y el centro de la esfera (limitado); notas musicales (ilimitados) y aquellas específicas (limitantes) que conforman una escala; el calor (ilimitado) y la respiración como medio de enfriar y templar (limitante) el embrión)— no parece que

[240] ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους,ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ᾽ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.

lo corpóreo-incorpóreo sea una de las preocupaciones de Filolao como filósofo natural. En lo que ambos parecen coincidir es en el carácter de magnitud (fr. 6a, 13: μέγεθος) tanto de la armonía como del alma. En el caso de Filolao, ἁρμονία resulta un tanto ambigua en el contexto de 6a, ya que no se entiende del todo si se está refiriendo a la octava como un intervalo concordante o la serie entera de intervalos que conforman la estructura interna de la octava (C. Huffman, 1993, p. 161). No obstante, parece que aquí se refiere a la afinación en una octava, siguiendo la introducción de Nicómaco al fragmento, en el que pone en equivalencia *harmonia* y *dia pason*. De manera semejante, en el caso del alma del mundo, como afirma F. Lisi (2005, p. 67): "La característica fundamental de la mezcla de estos dos principios (indivisible y divisible) es la de la magnitud. Tal como la describe, el alma del mundo es una línea recta que es doblada para formar una circunferencia y las diferentes circunferencias resultantes que coinciden con el movimiento de las estrellas fijas y las de los planetas, en el círculo de lo mismo y de lo otro"[241].

El testimonio de Aristóteles (*Acerca del alma* I 2 404b16-27) apoya la idea espacial del alma, que concluye tanto en el *Timeo* como en el tratado *Acerca de la filosofía*. La idea de que la armonía en la afinación y el alma del mundo sean entendidas como espacio y magnitud, sin ser por eso corpóreas ni visibles, se ve apoyada por la crítica de Aristóteles al *Timeo* en el *Acerca del alma* (I 3 407a2-15) en donde se niega la posibilidad de que el intelecto-alma como magnitud pueda aplicarse sobre ideas, que son una unidad de sucesión, como el número, y no una magnitud. El elemento divisible que entra en la composición del alma no es, por tanto, el corpóreo que constituye los cuerpos sensibles, "sino un tercer elemento que se acerca más al descrito como la región (χώρα) o sede (52b1: ἕδραν)" (F. Lisi, 2005, p. 61) cuya característica esencial es ser extensa y divisible (37a5: οὐσίαν σκεδαστ ὴν), características ambas, la extensión y la divisibilidad, que, como se ha visto, aparecen asimismo en relación con la armonía en el fr. 6a de Filolao.

[241] No obstante, aunque consideremos en este trabajo la interpretación del alma como magnitud, esta, como tal (μέγεθος), sólo es mencionada en relación con la variación natural de tamaño de los triángulos en *Timeo* 57d (μὴ μόνον ἓν ἑκατέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι κατ᾽ ἀρχάς).

II, 2. La creación del alma del mundo como introducción de número y límite: *Timeo* y los limitantes e ilimitados de Filolao

Como se ha indicado antes, en *Timeo* 34b10-36b5 Platón presenta al demiurgo en el momento de creación del alma del mundo mediante la unión de lo otro, lo mismo y el ser. Es posiblemente uno de los pasajes clave del diálogo para entender la cosmología platónica tanto en el macrocosmos como en el microcosmos del alma humana. El demiurgo compone el alma antes que el cuerpo del mundo para que esta "sea primera y más antigua que el cuerpo en generación y en virtud, como ama y gobernante del gobernado" (34c 4-5: ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου)[242]. A continuación toma el ser indivisible y el divisible y mezcla entre ellos una tercera clase de ser hecha a partir de ambos; con la naturaleza de lo mismo y de lo otro sucede de la misma manera: mezcla con ambos una tercera clase mezcla de ambos y la une al compuesto haciendo uso de la violencia. Dada la complejidad del pasaje, cabe retomar lo apuntado en el apartado anterior y elaborar un análisis acerca de este controvertido pasaje.

Como señala F. Lisi (2007, p. 110) son cinco los pasos que se establecen en la creación del alma del mundo: 1) unión del ser indivisible con el divisible y creación de un ser intermedio; 2) unión de la naturaleza de lo mismo indivisible con la naturaleza de lo mismo divisible y creación de una naturaleza intermedia de lo mismo; 3) unión de la naturaleza de lo otro indivisible con la naturaleza de lo otro divisible y creación

[242] Tanto A. E. Taylor (1928, p. 105) como F. M. Cornford (1937, pp. 58-59) insisten en sus comentarios en que προτέραν καὶ πρεσβυτέραν no significa que el alma sea anterior al cuerpo en el tiempo, sino que es ontológicamente anterior a este, en cuanto principio del movimiento, y también en el orden de la dependencia, puesto que el cuerpo no puede moverse si no hay un impulso iniciado por el alma; como argumento se cita el pasaje de *Leyes* X 896a en el que se determina que todo movimiento tiene su origen en un ser que se mueve a sí mismo, lo cual, señalan, es la propia definición de alma. Aún así, las expresiones son claramente temporales y no hay por qué pensar que se trata sólo de una metáfora para expresar la prioridad ontológica, que en Platón, por otro lado, va unida a la temporal y resulta sugerente considerar que, en el plano de la relación alma-cuerpo, se cumple también esta anterioridad ontológica, la situación de dependencia y, además, una anterioridad temporal que justifica y explica la metempsícosis.

de una naturaleza intermedia de lo otro; 4) unión de la naturaleza intermedia de lo otro con la naturaleza intermedia de lo mismo; 5) unión de esta última naturaleza con la mezcla del ser indivisible y el ser divisible. El problema de interpretación ha radicado en que buena parte de los comentaristas ha entendido que el alma del mundo es el resultado de una mezcla y armonización entre los entes ideales y los materiales, identificados con lo indivisible y lo divisible. No es un pasaje precisamente sencillo y los términos existencia, lo mismo y lo otro quizá estén empleados con unas connotaciones esotéricas. No obstante, el *Sofista* puede ayudar bastante a la intelección de los mismos (G. M. A. Grube, 1935, pp. 80-82; F. M. Cornford, 1937, p. 61), cuando en 254e-255e analiza los géneros supremos: ser, identidad y diferencia, los tres géneros de los que participan todas las ideas[243].

En su comentario L. Brisson (1998, p. 271ss.) afirma que la expresión τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας se refiere indudablemente al mundo de las formas inteligibles, a las que en el propio Timeo se refiere de una forma semejante (28a2: ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν). Las formas no tienen extensión geométrica, puesto que son invisibles (52a3-4: ἀόρατον δ ὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον) e indivisibles. Por otra parte, τῆς α ὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς hace referencia al mundo sensible y, para Brisson, está relacionado con todos los pasajes en los que Platón se refiere a la *genesis*[244]. El alma del mundo es "invisible, partícipe del razonamiento y la armonía" (36e6: αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή) y, en parte, divisible: en el círculo interior que pertenece a la naturaleza de lo otro, que es seccionada en seis partes con siete círculos desiguales (36d 2-3: τὴν δ᾽ ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους). Para L. Brisson (ibíd., p. 272): "Cependant, l´âme est aussi divisible, selon son mode prope. D´une part, au

[243] L. Brisson (1998, p. 273) explica esto con bastante claridad en relación con el *Sofista*: "On y peut distinguer un aspect d´existence substantielle, et un aspect d´identité. Être veut dire à la fois exister substantiellement et être determiné. D´où, partant, la possibilité, au sein de l´ être même, d´une alterité. Car un être déterminé se distingue d´un autre être déterminé, quoique tous deux existent substantiellement. Et cette altérité permet la participation des formes intelligibles entre elles. Non une participation absolue, mais une participation réglée par la dialectique".

[244] 1998, p. 271: Il va sans dire que περὶ τὰ σώματα γιγνομένης désigne le monde sensible; de toute façon, il serait inutile de rapporter tous les passages où Platon parle de la *genesis*.

niveau de ses facultés cinétiques, en tant qu´elle doit mettre en mouvement non seulement la sphère des fixes, mais aussi les planètes et les éléments. Et, d´autre part, au niveau de ses facultés cognitives qui la renseignent non seulement sur ce qui se passe au niveau des formes intelligibles mais aussi sur ce qui se passe au niveau des choses sensibles".

Por el contrario, F. Lisi (1997 pp. 251-259) se muestra crítico con la identificación que establecen Brisson y Tarán (1975, p. 375) entre τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς y los seres sensibles, ya que esto incurriría en lo mismo que Timeo evita en el pasaje: considerar que los seres sensibles son previos a la creación del alma, cuando lo que se está realmente afirmando es la prioridad ontológica del alma frente al cuerpo, lo sensible. "Además, el elemento divisible en los cuerpos no puede referirse a los seres sensibles, que son en sí ya un mixto entre el elemento caótico y las ideas" (F. Lisi, 1997, p. 253). La segunda identificación —entre la sustancia indivisible y el mundo de las formas inteligibles— plantea un problema análogo ya que "todos los elementos pasan a formar parte de una única sustancia que sirve para elaborar tanto el círculo de lo mismo como el de lo otro (35b, 36b-d), que serán los encargados de conocer los objetos pertenecientes al mundo ideal o al mundo del devenir. Es evidente que sería una conclusión escasamente platónica admitir que la posibilidad de conocimiento del mundo ideal se base en una sustancia corpórea" (F. Lisi, 2005, p. 61). Los tres *eide* supremos del *Sofista* pasan aquí, y en clave mítica, a dos ámbitos: uno indivisible que es siempre idéntico a sí mismo y otro que deviene divisible en el ámbito de los cuerpos; por un lado la οὐσία, permanente e indivisible, y por otro el cambio, el devenir, la divisibilidad y la extensión. La equiparación que hace Brisson entre τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς y el mundo sensible genera además otro problema. No se trata sólo de que se le esté dando una anterioridad ontológica al mundo de lo sensible frente al alma del mundo —lo que entra en abierta contradicción con lo que se afirma tajantemente en 34b10-35a1—, sino que invalidaría un punto central del diálogo: que es precisamente el movimiento ordenado del alma del mundo el que se impone sobre el caótico, indeterminado y ajeno a la *pronoia* divina y este movimiento "sensible" es el que hace posible que surja la opinión verdadera[245]. De hecho, la opinión verdadera es una condición previa incluso a la

[245] 48a1-5: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ

existencia de lo sensible-corporal, habida cuenta de la anterioridad del alma del mundo respecto del cuerpo del mundo. Cabe recordar aquí lo señalado antes sobre el *eikos mythos-eikos logos*: la experiencia sensible que proporcionan la vista y el oído es la condición de posibilidad de un acercamiento al mundo como imagen de la providencia divina o como la prueba acústica de una armonía que cruza por completo el cosmos.

En suma, si el alma del mundo es realmente anterior, no sólo superior, al cuerpo del mundo, ha de ser también anterior al momento en que se combinan necesidad e inteligencia para "ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible", en suma, el momento en que se genera el cosmos en tanto realidad física a partir del modelo inteligible-inmutable y la *chora*, el receptáculo de toda la generación: el elemento que se caracteriza como divisible y extenso en 37a5 (F. Lisi, 1997, p. 254). La prioridad del alma sobre el cuerpo del mundo no es, por supuesto, sólo una condición ontológica, sino también epistemológica —analógicamente a la función del número en Filolao de Crotona—, ya que permite la inteligibilidad de este último en virtud de la ordenación y armonización de "la mayor parte" de su tendencia natural al caos (τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα). Esta labor no puede, en su caso, sino llevarse a cabo mediante una persuasión, o convicción, inteligente (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος). Esta es planteada aquí desde dos vertientes que corresponden, por el lado de la recepción perceptiva, a la persuasión (51e2: τὸ δ᾽ ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται) sobre nuestros sentidos, generando en ellos opinión, que puede ser verdadera; en cambio, por el lado de la capacidad humana de generación de *logos* sobre el mundo —la mímesis—, se encuentra la verosimilitud, como demuestra todo el proemio de Timeo acerca del *eikos logos-eikos mythos* (27c-29d). L. Brisson (1998, p. 472-473) señala que la causa errante, la necesidad pura, que se manifiesta antes de la constitución del mundo, carece de causalidad racional y por ello el demiurgo ha de operar sobre ella mediante la persuasión[246].

πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

[246] Ibídem, p. 473: "Cette action ratonnelle est qualifiée de plusiers façons dans les textes. Elle est d´abord appelée tout simplement raison. On la nomme aussi divinité. C´est le démiurge, le constucteur de l´univers. Or, le matériau sur lequel porte cette action rationelle est la nécessité, dont nous avons fait plus haut la description. Cette action rationnelle opère par la médiation de la persuasion, et consiste à ordonner la cause errante: ce qui revient d´une part à donner une

En 37a-c también se niega la identificación con lo divisible y lo sensible: “Puesto que el dios la compuso de estos tres elementos —la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y el ser—, la dividió proporcionalmente y después la unió, cuando (el alma), al girar sobre sí misma, toma contacto con algo que posee una esencia divina o cuando lo hace con algo que la tiene indivisible, dice, moviéndoles en su totalidad, a qué es, eventualmente idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisamente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un objeto particular es relativo a o afectado por otro objeto del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmutables. Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia. Si alguna vez alguien dijere que aquello en que ambos surgen es algo que no sea el alma, dirá cualquier cosa menos la verdad”[247].

En el movimiento de los dos círculos del alma no cabe el error: el alma del mundo está en un continuo movimiento intelectivo, discurre incesantemente sobre lo inteligible y lo sensible y tanto en uno como en otro se dan dos grados diferentes de

---

figure distincte et définitive aux élements, et d´autre part à stabiliser et à orienter leurs movements.

[247] ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ᾽ ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καὶ περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ᾽ αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται: τούτῳ δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ.

verdad que generan una relación especular entre los grados del ser y la estructura del alma. Para F. Lisi (1997, p. 254) este texto explica cómo "el círculo de lo mismo está destinado a juzgar la identidad y la diferencia de los seres pertenecientes al mundo de los seres indivisibles, mientras que el de lo otro, a referir el de los seres que tienen una forma de existencia dispersa (σκεδαστὴν). Ni los seres sensibles ni los ideales son identificados en ningún momento con los elementos que constituyen el alma del mundo. Platón diferencia cuidadosamente entre los objetos particulares (ideas u objetos sensibles) y los elementos que los construyen a ellos y al alma del mundo". De este modo en la τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας (*Timeo* 35a1-2) Platón estaría poniendo el énfasis en la indivisibilidad, en la eternidad y en la inmutabilidad que actúan como principio de límite y de forma, no haciendo una referencia al mundo de los entes inteligibles.

Si se lleva a cabo un análisis de los diversos pasajes en los que se describe la acción del demiurgo, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo del mundo, se encuentra un denominador común: la acción ordenadora y limitadora de "todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica e indeterminada y lo condujo del desorden al orden" (trad. F. Lisi, 1992, p. 173)[248]; o bien la mediación de una proporción, de una armonización ("Puesto que el dios la compuso de estos tres elementos —la naturaleza de lo mismo, de lo otro y del ser—, la dividió proporcionalmente y después la unió" (ibídem, p. 181)[249]; en 53b se dice "Cuando el dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando el dios está ausente" (ibídem, p. 206)[250]; en 69b-c:

---

[248] 30a: οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας

[249] 37a: ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα

[250] ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἁπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. En relación a los εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. A. E. Taylor (1928, p. 358) comenta que los *eide* son las formas geométricas de las partículas; mientras que los *arithmoi* se refieren a la fórmulas numéricas mediante las que están determinados los distintos *eide*: "These formulae,

“Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible” (ibídem, p. 229)[251]; finalmente, en la creación de la médula, origen de los huesos, la carne y demás tejidos, y la parte más central y “divina” del cuerpo, por su conexión con el alma, se afirma: “El dios, al idear una mezcla de todas las simientes para todo el género mortal, seleccionó de todos los elementos los triángulos primordiales que, por ser firmes y lisos, proporcionaban con la máxima exactitud fuego, agua, aire y tierra y los mezcló en cantidades proporcionales y confeccionó con ellos la médula” (ibídem, p. 234-235)[252]. Como afirma F. Lisi (1992, p. 255): “La creación del alma del mundo consiste en la introducción de armonía y número en un tipo de ser indefinido”. En una línea de conclusiones semejante, haciendo también hincapié en la importancia de la aparición del número como medio de ordenación del cosmos, L. Brisson (1998, p. 473) afirma que el demiurgo otorga una figura diferente a cada uno de los elementos debido a sus formas y a las relaciones numéricas, relacionándolos mediante una serie de proporciones que les confieren una determinada harmonía y los vuelve nombrables.

II, 3. Las cuatro causas del *Filebo* y los limitantes e ilimitados de Filolao

En paralelo a esta introducción del límite y la medida en la construcción del cosmos del *Timeo* discurre asimismo *Filebo* 23c-31a, donde se presentan cuatro categorías generales que comparte asimismo el *Timeo*: el límite o *peras* (el ser o sustancia indivisible / lo mismo), lo indeterminado o *apeiron* (lo divisible / lo otro / la *chora*), la causa de la mezcla (el intelecto divino / el demiurgo) y el resultado de la

---

too, would come under the general expression that God `laid out´ the `roots´ by figure and number”.

[251] ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ᾽ ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι.

[252] 73b-c: τῶν γὰρ τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι᾽ ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν δυνατά, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, μειγνὺς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπηργάσατο.

mezcla (el mundo-orden). Llegados a este punto, cabe señalar que, excepto por lo que se refiere al demiurgo —la causa eficiente en la creación del mundo y el que infunde la providencia—, los otros tres elementos no se encuentran a primera vista muy alejados de la teoría de Filolao de limitantes, ilimitados y la naturaleza en cuanto orden y armonía presentes en el resultado final de la mezcla, una mezcla en la que, dejando a un lado la discusión acerca de la entidad ontológica del número —la polémica de Huffman frente a la lectura tradicional del pitagorismo inaugurada por Aristóteles—, parece que el número es principio y condición de inteligibilidad (fr. 4). La ausencia de una acción "demiúrgica" en Filolao, a pesar del fr. 21, considerado una reformulación espuria y helenística, demuestra el cambio que Platón opera en los principios pitagóricos que, si bien asume formalmente, también altera en su significado profundo.

Ya en la propia Antigüedad se vieron nexos con el pitagorismo, y concretamente con Filolao, en este pasaje: Siriano (*In Metaphysicam* 9. 37ss.), Proclo (*In Timaeum* I 84.4, 176.29; II 168.29; *Theologia Platonica* I. 5, 3-7) y Damascio (*De principiis* I, 101.3 R). Asimismo, la mayoría de los intérpretes (Taylor, Diès, Raven, Burkert, Huffman) aceptan en mayor o menor grado el origen pitagórico de la teoría de límite-ilimitado y, con importantes matizaciones, de la teoría del número. Lo que no se reconoce como pitagórico es la introducción de la causa (*aitia*) o su equivalente teológico: el demiurgo.

En el pasaje 23c-31a del *Filebo*, los conceptos arriba mencionados reciben un tratamiento extenso que resulta de gran interés para encuadrar su valor y posición en la filosofía platónica. El dios es el que define lo determinado e indeterminado en los seres (23c: τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας;). A partir de la mezcla de estos dos géneros (*eide*) surge un tercero, la mezcla (23c-d: τούτῳ δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον), a su vez el hecho de que se haya generado una mezcla implica la existencia de un cuarto género: la causa de esta (23d: τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο). Es preciso a continuación analizar cada uno de los cuatro *eide* y su función dentro de este esquema.

Lo ilimitado (ἄπειρον) aparece definido como lo múltiple (24a: ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πόλλ᾽ ἐστί). A continuación, explica que es aquello en lo que se ha eliminado la cantidad, de manera que, por ejemplo, en el caso del frío y el calor, al que se aplican las categorías de más y menos, el límite (la cantidad) es aquello que los

detiene en su progresión y hace que no avancen. La prueba de ello es que, si se pone un límite al más o al menos, dejarían de ser más o menos para convertirse en una cantidad definida (*to poson*). ”Todo lo que nos parezca que llega a ser más y menos y que acepta lo fuerte o suave y lo demasiado, y todo lo semejante, todo eso se debe colocar en la especie de lo ilimitado como en una sola, conforme al razonamiento que hemos expuesto antes, de acuerdo con el cual, si recuerdas, hay que indicar, en la medida de lo posible, una sola naturaleza reagrupando todo lo que está disperso y escindido” (trad. M. Á. Durán, 1992, p. 46)[253]. El límite, prosigue Sócrates en su diálogo con Protarco, queda definido por la aparición de un número o una razón numérica, por la capacidad de recibir lo igual, lo doble, razones y todo aquello que es lo contrario de la variación cuantitativa de lo ilimitado (I. M. Crombie, 1979, p. 427); es aquello que posibilita una definición completa y absoluta y se expresa mediante todo término que indique una cantidad finita (F. Fronterrotta, 2010, p. 266): “En cuanto a lo que no acepte estas calificaciones, sino todas las opuestas a ellas, en primer lugar lo igual y la igualdad y después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con relación a una medida, al incluir absolutamente todo eso en el límite podría parecer que actuamos bien” (trad. M. Á. Durán, ibídem)[254].

Por tanto, el valor que toman los términos límite-ilimitado se muestra claramente cuantitativo, no es tanto la pluralidad de *dynameis* lo que interesa a Platón, sino el hecho de que toda *dynamis* se engloba en una categoría más abstracta de predicación en virtud de su capacidad de aumentar o de disminuir sin cambiar en aquello que los define como forma: “Agrégales lo más seco y lo más húmedo, lo más y o menos, lo más rápido y lo más lento, lo mayor y menos y todo lo que anteriormente hemos ido colocando en la naturaleza que acepta lo más y lo menos como en una unidad” (trad.

---

[253] 24e-25a: ὁπόσ᾽ ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι, κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ὃν ἔφαμεν ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν, εἰ μέμνησαι.

[254] 25a-b: οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.

M. Á. Durán, 1992, p. 47)[255]. I. M. Crombie (1979, p. 426 ss.) ha hecho hincapié en el hecho de que Platón emplee adjetivos comparativos aquí (ξηρότερον καὶ ὑγρότερον / καὶ πλέον καὶ ἔλαττον καὶ θᾶττον) ya que en griego se usa la misma palabra para el valor meramente comparativo o para un marcar una intensificación de la cualidad: "Being able to receive more and less, and having no *terminus* seems to be the defining character of an *apeiron*". En relación al límite, Platón no da tanta información, incluso parece que se hace manifiesto cuando se une con la de lo ilimitado, de suerte que el producto de esta unión, la mezcla (*symmeixis*), al estar determinada por el número, se convierte ya en objeto de conocimiento: "La de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios y que, al imponerles un número, los hace proporcionados y concordantes"[256]. Esta mezcla está ya armonizada y es la que posibilita la salud, las estaciones, la belleza y la fuerza, así como las virtudes del alma (26a-c). El tercer género es el producto de la mezcla entre los dos principios, un compuesto y una unidad caracterizada por las medidas que ha aportado el límite (26d: ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων). Se puede afirmar, por tanto, que la acción del *peras* sobre el *apeiron* es una introducción de medida y número en un substrato marcado por la diversidad, que carece de medida definida y de número y que queda así estable y armonizado (F. Fronterrotta, 2010, p. 267). Es interesante que *ousia* aquí, lejos de tener el significado de "ser", tal como se suele interpretar, indica la limitación númerica de lo indefinido y, con ello, su definición.

Las referencias a la salud y al clima (26a-b)[257], en cuanto estado de una mezcla, tienen claras connotaciones hipocráticas y remiten a la idea médica de *krasis* de *dynameis* que actúan en el cuerpo del ser humano: lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco, cualidades que constituyen todos los seres y cuya nivelación, proporción y orden permiten un buen estado del cuerpo que posibilita la generación (*Aires aguas y lugares*

---

[255] 25c: πρόσθες δὴ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον αὐτοῖς καὶ πλέον καὶ ἔλαττον καὶ θᾶττον καὶ βραδύτερον καὶ μεῖζον καὶ σμικρότερον καὶ ὁπόσα ἐν τῷ πρόσθεν τῆς τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως.

[256] 25d-e: ἢν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.

[257] Para Th. Tracy (1969, p. 150) tanto el *Timeo* como el *Filebo* tienen la teoría médica como trasfondo de sus desarrollos conceptuales, de suerte que la teoría del *symmetron* es heredera de los tratadistas del Corpus.

X 1-12 y XII 1-7; *Sobre la naturaleza del hombre* 3-4 y 7-8; *Sobre la medicina antigua* 14)[258]. Platón recoge aquí la noción más extendida de salud en el mundo griego, presente en la idea de *mixis* de Empédocles, en la *isonomia ton dynameon* de Alcmeón de Crotona o en la *kresis* de los tratados del *Corpus Hippocraticum*, pero, de nuevo, le imprime un nuevo sesgo, cambia completamente el marco de enunciación del principio, de alguna manera se lo apropia, y lo conduce en otra dirección: para lograr ese estado de mezcla armónica —de estaciones y salud—necesario para el desarrollo de la vida es necesaria la intervención de una cuarta causa que obligue a lo infinito a someterse a lo finito. La existencia del mixto no es fruto de una constitución azarosa, sino de una labor en la que se manifiesta una intención, una providencia que acude a imponer un orden: "En efecto, mi querido Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite" (trad. M. Á. Durán, 1992, p. 49)[259].

El tercer género es múltiple: la generación surge de la mezcla, pero esta no es producto del azar, sino de una intervención de un principio de orden y proporción (26a-c)[260]. C. Joubaud (1992, p. 249) subraya en relación a esto: "On ne peut pas ne penser ici au *Timée* et au difficile mélange effectué par le démiurge pour forger l´âme, l´Autre étant rebelle à toute forme de discipline. Voilà pourquoi il est si délicat de conserver en équilibre l´univers du mixte et les événements qui s´y déroulent: sa constitution est, en effet, basée sur la réunion de deux genres aussi fondamentaux que différents: la limite, à savoir `la loi et l´ordre´ selon le *Philèbe* (26b) est le nombre ou

---

[258] Sobre la mezcla, la salud y el término medio o equilibrio se hará hincapié en la sección cuarta de este trabajo y Platón establece una definición en paralelo de esta medida y perfecto balance tanto para el cuerpo del mundo como para el cuerpo del hombre (Th. Tracy, 1969, pp. 83 y ss.), aunque el del hombre, como es natural, está más expuesto a la pérdida del equilibrio.

[259] 26b5-7: ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ᾽ ἔθετο. La acción de la diosa en el *Filebo* y del demiurgo en el *Timeo* discurren en paralelo.

[260] En el tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre*, 3 se utiliza este mismo argumento para polemizar contra el monismo de Diógenes de Apolonia y Meliso de Samos (J. Jouanna, 1965, pp. 307-323): un ser no puede engendrar otro por sí solo, la generación sólo es posible entre dos seres cuya mezcla sea mutuamente adecuada.

la mesure qui opèrent une fermeture, tandis que l´ilimité reste le domaine des degrés de variation, du plus ou moins des qualités". La mezcla no sólo es importante como principio ordenador, sino también para mantener la vida en unos cauces salubres. Un poco más adelante en el diálogo, la descripción de los movimientos del alma está asimismo marcada por explicaciones de carácter médico; cabe señalar la importancia que adquiere la palabra ἁρμονία en este contexto, un término no frecuente en el Corpus médico (*Sobre las semanas*, VII, 448 L), pero que cobra un valor distinto si se pone en conexión con los fragmentos de Filolao de Crotona y con el *Banquete* de Platón, como veremos *infra*: la desaparición de la armonía interna supone la aparición de dolores (*Filebo* 31d 4-6: λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ); mientras que la reintegración del estado armónico supone la vuelta del placer (31d 8-10: πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι᾽ ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι); el hambre, la sed y la satisfacción de estas carencias obedecen a una mecánica de *plerosis-kenosis* habitual en el Corpus (31e6-32 a8: Σωκράτης— πείνη μέν που λύσις καὶ λύπη; Πρώταρχος— ναί. Σωκράτης— ἐδωδὴ δέ, πλήρωσις γιγνομένη πάλιν, ἡδονή; Πρώταρχος— ναί. Σωκράτης— δίψος δ᾽ αὖ φθορὰ καὶ λύπη [καὶ λύσις], ἡ δὲ τοῦ ὑγροῦ πάλιν τὸ ξηρανθὲν πληροῦσα δύναμις ἡδονή: διάκρισις δέ γ᾽ αὖ καὶ διάλυσις ἡ παρὰ φύσιν, τοῦ πνίγους πάθη, λύπη, κατὰ φύσιν δὲ πάλιν ἀπόδοσίς τε καὶ ψῦξις ἡδονή)[261].

En un interesante movimiento en el curso del diálogo (26b-c), Sócrates postula la necesidad del límite en el alma para evitar la *hybris* y los excesos, un límite que procede directamente de lo divino y que se encarna, como se ha visto antes, en el

[261] Cf. *Sobre la naturaleza del hombre* 4 y *Banquete* 186c. Platón vuelve a incidir de nuevo sobre los procesos fisiológicos que generan enfermedades y diferentes modelos de curas alopáticas u homeopáticas para hacer frente a situaciones de *plerosis* y *kenosis* en *Filebo* 44b-49a. Mark L. McPherran (2010, pp. 204-208) aproxima el texto del *Filebo* al discurso de Erixímaco en el *Banquete*, e intenta, siguiendo la idea de D. Frede (1993, p. 23) identificar a la diosa mencionada en 26b-c con Afrodita, en tanto "eros as a physical, medical phenomenon", de modo que sería esta diosa del amor la que impondría el límite a lo ilimitado generando la mezcla armonizada por el número; hipótesis que, si bien resulta sugerente y acercaría conceptualmente y en sus representaciones la cosmología platónica a la de Empédocles, no logra resultar convincente en el desarrollo de McPherran.

nomos y la *taxis*[262]. Esta pequeña desviación del razonamiento no es tal si consideramos que es precisamente una discusión sobre el alma lo que se va abrir a continuación; no sólo en relación al placer y a la necesidad de equilibrio y medida, sino al propio intelecto como motor y gobierno del cosmos (28d 8-9: νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν). Se separa aquí un alma del mundo, principio de inteligencia y movimiento de la naturaleza, y un alma humana que realiza las mismas funciones a escala humana, lo que nos abre una lectura del pasaje en paralelo con el tercer relato del *Timeo* y principalmente con la relación fisiológica entre cuerpo y alma y el modo de explicar y tratar las enfermedades de esta (86b-90d)[263].

Finalmente, y vinculado con esta idea de alma generadora, nos encontramos con el cuarto *eidos* (26e-27a): si hay una mezcla, ha de tener una causa, un artífice (*Filebo* 26e y *Timeo* 28a), siendo la causa lo mismo que la naturaleza del agente, del productor (26e6-8: οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν;). Una causa es un agente, productor y generador, de un determinado efecto y todo efecto es producto, a su vez, de un determinado agente, de modo que toda causa tiene una naturaleza generadora o productora, *to poioun* es equivalente a *to aition*[264]. Entre la causa productora y el producto de su acción hay una relación temporal: la causa es anterior y lo producido llega a ser después (27a3-4: τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον), de modo que la segunda está sometida a la causa para su generación (27a6: τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ). La cuarta causa, a continuación, es presentada con unos atributos semejantes a los del demiurgo del *Timeo*: es la hacedora de todos los seres (27b1-2: τὸ

---

[262] Idea que se encuentra asimismo en *Gorgias*, 504d, *República* IX 587a, *Leyes* II 673e, VI 780d, VIII 835b y IX 875d.

[263] Una de las más graves, según el *Gorgias* (508a), es la *pleonexia*, una auténtica carencia de geometría que vuelve al alma excesiva y sin mesura sobre la que se tratará en la siguiente sección.

[264] F. Fronterrotta (2010, p. 267) : "Every productive agent seems to be determined causally and every cause proves to be a *physis* with a producing *dynamis*. In the same way, and for the same reason, every effect caused consits in a generated product (τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι), so that the causal action as such is reduced to the generation of a product of some sort".

δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν); es buena en sí, además de inteligencia y sabiduría ordenadoras, apareja los ciclos naturales entre sí (30c4-7: καί τις ἐπ᾽ αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ᾽ ἄν); su inteligencia y sabiduría son posibles gracias a un alma que es principio ontológico (30c6-7: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην); reina sobre el cielo y la tierra (28c7-8: ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) y es de naturaleza divina (30d1-3: οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν); no hay nada en el cosmos en lo que no esté presente, de modo que tanto el propio cosmos, como el orden y la belleza que hay en él (30b-c) —sus cualidades en tanto inteligible y sensible— son el resultado de la acción plena de este principio generador[265].

El alma humana tiene una función semejante a la del alma del universo, ya que cuida del cuerpo que le está subordinado mediante su inteligencia y sabiduría para mantenerlo de la manera más hermosa y estimable. La cuarta causa está presente en todo: el estado natural de las cosas es la mezcla de límite e ilimitado, la mezcla y la condición de posibilidad de su existencia es la acción transformadora de una causa productora del cosmos, que, en el *Filebo*, no abandona su *pronoia* sobre este: "No, pensamos, sin duda Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y el género de la causa que está en todo como cuarto, que éste, que es el que en nuestros cuerpos produce el alma e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, que, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los mismos elementos, en mayor medida, y además hermosos y puros, en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable" (trad. M. A. Durán, 1992, p. 56)[266].

---

[265] Así también Th. J. Tracy (1969, p. 150) identifica la cuarta causa del *Filebo*, identificada con la diosa, con los atributos esenciales del demiurgo en el *Timeo*, la sabiduría y la inteligencia.

[266] 30a9-b7: οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἑνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ᾽ ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ᾽ αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι

En resumen, los puntos centrales de este pasaje del *Filebo*, los que se pueden leer en paralelo al relato cosmogónico del *Timeo*, son los siguientes: la causa generadora es un principio de inteligencia-orden y su labor de mezcla de *peras* y *apeiron* no deja posibilidad alguna al azar, sino que la obra del cosmos se encuentra plenamente atravesada de racionalidad y orden, además aparece tanto en el conjunto de los seres como en cada uno de ellos en particular[267]. La generación y producción lo es de un ser que antes no existía y esta *genesis* no sucede *ex nihilo*, sino a partir de una combinación de elementos que sí existían previamente (*peras* y *apeiron*). La causa, el tercer término, se sirve de una pauta matemática que traslada la inmanencia de la causa a la mezcla generada (F. Fronterrotta, 2010, p. 268): el modo en que están unidos *peras* y *apeiron* muestra tal criterio racional que revela la sabiduría de la causa y la continua presencia en el cosmos entero de esta inteligencia ordenadora, en los seres y en las partes que los componen[268]. Por tanto, la inteligencia es lo que regula y gobierna la *genesis*, entendida no sólo como momento primero de mezcla y ordenación de dos elementos opuestos (*peras* y *apeiron*) sino también como naturaleza productora y movimiento continuo, como *physis*. El modo mediante el que la causa generadora del cosmos ejerce su dominio y soberanía sobre este último es la ley numérico-matemática, expresión perfecta de un alma cuyas funciones intelectuales materializan la propia existencia y orden del cosmos, reagrupando todo lo que está disperso y escindido (25a: κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ὃν ἔφαμεν ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν). El mundo y sus seres son el resultado de una *poiesis* intelectual. Para F. Fronterrotta

---

καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ᾽ οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.

[267] Cabe señalar al respecto la importancia de esta relación entre el orden general y el orden de lo concreto, entre el todo y las partes, en definitiva, que Galeno trasladará ambiciosamente al plano del cuerpo humano y sirviéndose de la idea de función en su *summa* anatómica *Del uso de las partes* o en otras obras como *De las doctrinas de Hipócrates y Platón*.

[268] Así se indica en *Filebo* 17b-e, en donde es el conocimiento del número lo que nos hace sabios, en un pasaje en el que C. Huffman (2001, pp. 76-77) considera que Platón hace uso del método pitagórico: “Plato makes quite clear that this search for the number of each thing is at the core of the ancient method that the Pythagoreans received from the gods by contrasting it with the practice of the wise men of the present day who proceed either too quickly or too slowly from the one to the many (16e3)”.

(2010, p. 268, n. 4) la semejanza entre ambos argumentos es ineludible: "It is difficult not to be struck once again by the closeness to the onto-cosmological scheme of the *Timaeus*, in which the causal-productive task of constituing and preserving the sensible world, which consits in the arrangement of the *chora* according to the intelligible models, seems to be attributed first to the demiurge, the artisan and maker of the cosmos, and later to the world soul, a rational agent able by virtue of its moving and cognitive functions to maintain and preserve the rational order of everything"[269]. La causa es, por tanto, inteligente, transformadora (productiva) y capaz de armonizar realidades preexistentes, llevando a cabo su tarea de unión a través de la medida y el número, lo que supone un modelo matemático y la inmanencia de la causa en la mezcla, dado que el orden numérico y la proporción armónica que revela el producto son una muestra de la disposición racional, de la inteligencia y *pronoia* de la causa productora. El hecho de que haya un orden estable en los seres posibilita la acción de las facultades intelectivas del ser humano que logra así generar un movimiento en dirección hacia la inteligencia divina, mediado por el conocimiento de la constitución de los seres. El conocimiento es una revelación de la estructura profunda del cosmos, de la disposición de este hacia el bien y lo bello, de la armonización entre el todo y las partes, a pesar de la inestabilidad de los seres sujetos a *genesis* (*Timeo* 28b-c), y todo ello es reflejo de la *poiesis* divina.

La introducción de la cuarta causa, por tanto, la causa de la mezcla, es puramente platónica y así se indica, con cierto humor, en 23c12-d8: "Sócrates—Pongamos, pues, esos dos géneros y como tercero un mixto de esos dos. Mas soy yo, por lo que parece, un individuo ridículo al separar morosamente los géneros y al enumerarlos. Protarco—¿Qué dices, amigo? Sócrates—Me parece que voy a necesitar además un cuarto género. Protarco—Di cuál. Sócrates— Atiende a la causa de la mezcla de esos entre sí y concédeme, además de aquellos tres, este cuarto" (trad. M. A. Durán, 1992, p. 44)[270].

---

[269] Cf. asimismo *Sofista* 219b donde hay un claro paralelo con el *Filebo*, en relación con "producción".

[270] Σωκράτης— τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον. εἰμὶ δ᾽, ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἄνθρωπος κατ᾽ εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος. Πρώταρχος— τί φῄς, ὠγαθέ; Σωκράτης— τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται. Πρώταρχος— λέγε τίνος. Σωκράτης— τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.

Si bien anteriormente, como especifica C. Huffman (2001, p. 69) son los hombres de antes los que han afirmado que las cosas tienen en sí mismas límite e ilimitado (16c) y los que transmitieron los límites de los intervalos entre lo agudo y lo grave y los que transmitieron con el nombre de armonías, la tercera causa (17d). También en la definición de la tercera causa, Sócrates admite estar caminando por su cuenta, lo que cabría señalar como una innovación. En 24a6 afirma que es algo difícil y sujeto a discusión (χαλεπὸν μὲν γὰρ καὶ ἀμφισβητήσιμον ὃ κελεύω σε σκοπεῖν) y en 25b8-9 pide ayuda a los dioses para ayudarle en la empresa (θεὸς μὲν οὖν, ἄνπερ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηταί τις θεῶν). Como concluye C. Huffman (2001, p. 75-76): "Thus, Plato´s presentation of the four kinds clearly suggests that they are mostly of his own creation. The terms `limit´ and `unlimited´ belong to the Pythagoreans and perhaps the concept of the mixed class, but the definitions of these three classes as well as the fourth class, the cause of the mixture, are marked as Plato´s own".

En cambio, la aparición del número y de la proporción como principio del límite en los seres remite a su función en los fragmentos que conservamos de Filolao tratados en las páginas anteriores. Algunos testimonios acerca de Filolao, como el A9 —Aecio (1.3.10: 283 Diels), Proclo (*In Timaeum*, 1.176.28) y Damascio (*De principiis*, 1.101.3; 111, 9)—[271], sirven de puente entre ambos filósofos. En el testimonio de Aecio se lee: "Filolao, el pitagórico, el límite y lo ilimitado". En Damascio: "El ser, del límite y de lo ilimitado, como dice Platón en el *Filebo* y Filolao en su *Peri physeos*... 111.9 ¿Y a qué se llama mezcla en Platón y en otros filósofos platónicos, y aún antes en Filolao y en los otros pitagóricos? No sólo porque el ser es un compuesto de limitantes e ilimitados, sino porque, después de la mónada y la diada indefinida, ponen la triada unificada como principio". Aecio sustituye los limitantes e ilimitados de Filolao por los términos *apeiron* y *peras*, que resultan mucho más abstractos, y que,

[271] Aecio 1.3.10: Φ. ὁ Πυθαγόρειος τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον. Proclo, *in Timaeum* 1.176.28 (...) κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν θειοτέρων τὰ καταδεέστερα καὶ εἷς ἀποτελεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὑφεστηκὼς κατὰ τὸν Φιλόλαον. Damascio, *De principiis* 1, 101. 3 (...) τὸ ὂν ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὡς ἔν τε Φιλήβῳ λέγει ὁ Πλάτων καὶ Φιλόλαος ἐν τοῖς περὶ φύσεως (...) 111.9 (...) καὶ πῶς λέγεται μικτὸν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν ἄλλων φιλοσόφων τῶν Πλατωνικῶν, καὶ ἔτι πρότερον ὑπὸ Φιλολάου καὶ τῶν ἄλλων Πυθαγορείων; Οὐ μόνον ὅτι ἐκ περαινόντων καὶ ἀπείρων συμπέπηγεν οἷον τὸ ὄν φησιν ὁ Φιλόλαος, ἀλλ' ὅτι καὶ μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα τίθενταιτρίτην ἀρχὴν τὴν ἡνωμένην τριάδα.

por otra parte, provienen del tránsito posterior que hicieron los términos en Platón, Aristóteles o Teofrasto[272]. Damascio, en cambio, los mezcla indistintamente, pero cuando agrupa a Filolao con Platón emplea los abstractos singulares.

No obstante, hay algunos intérpretes (C. Hampton, 1990, 23 y ss.) que son reacios a vincular no sólo la referencia del *Filebo* con el pitagorismo, sino también el uso de lo ilimitado y el límite en el *Filebo* y el *Timeo*. I. M. Crombie (1979, pp. 423 ss.) es contrario a una lectura que acerque ambos diálogos, aunque sus argumentos no resulten del todo convincentes. Crombie considera que el *apeiron* pitagórico era "something rather like space" y que Platón describe el mundo físico como una obra de la inteligencia, "looking to the forms and moulding space into conformity with them". Hay dos puntos que requieren comentario en el análisis de Crombie: por una parte la vinculación con el espacio del *apeiron* pitagórico; en segundo lugar, la diferencia que encuentra entre *Timeo* y *Filebo*: en *Timeo* Platón estaría solamente interesado en el carácter geométrico-espacial del mundo y de los seres, por lo que el espacio sería el único elemento "material" tratado, mientras que en Filebo serían las cualidades de estos y sus rangos (calor-frío; humedad-sequedad)[273]. Aunque algunas de sus apreciaciones resulten sugerentes, parece que el prejuicio de Crombie está ligado a una excesiva sistematización doctrinal y una exigencia de concreción del mundo (tres

---

[272] El tercer autor que aparece en este testimonio A9, Proclo, en cambio mantiene los términos de Filolao, lo que para C. Huffman (1997, p. 167) es señal de que Proclo pudo tener acceso de primera mano a su libro o a resúmenes.

[273] I. M. Crombie (1979, p. 424): "The difference is roughly this. The *Timaeus* seemed to be a serious attempt to reduce everything to geometry. Physical properties are represented as resultants of geometrical properties; the sensible properties of fire (its warmth and so on) and also its casual properties (its power to burn) are ascribed to the shape of its particles. In such a serious attempt to make geometry the foundation of all things it is natural that space should become the only "material" element in things. But it is not what we find in the *Philebus*. Here *apeiron* seems to stand not just for space, but for such quality-ranges as warmth-to-coldness, wetness-to-dryness and so on. If then we try to make the *Philebus* parallel to the *Timaeus* we must at least allow that Plato has changed his mind concerning the nature of the material element, the *datum* with which creative intelligence must cope. This will now be more than simply extension. If the problem for reason in the *Timaeus* was to create order out of disorderly motion in three dimensions, the problem here seems to be to create order out of given types of material in a three-dimensional world. The *datum* has become more complex".

dimensiones frente a tridimensional). En cambio Th. J. Tracy (1969, p. 149) encuentra que la clase de lo ilimitado del *Filebo* está compuesta por la misma clase de *dynameis* que son elementales en el microcosmos y macrocosmos del *Timeo* y en los tratadistas médicos (lo cálido, lo frío, lo seco, lo húmedo, etc.). La de lo limitado, en cambio, está definida por la igualdad, el número, la proporción, en definitiva. Al igual que en el *Timeo* la divinidad impone la medida entre opuestos para armonizarlos y unirlos, dando así forma al universo, así también en el *Filebo* (24e-25e) la segunda causa, el límite, se combina con lo ilimitado para que surja la de lo igual y lo doble y todo lo que resuelve la oposición de los contrarios, clase que, a causa de la imposición del número, goza de proporción y moderación[274].

Tanto en el *Filebo* como en el *Timeo*, una de las cuestiones centrales expuestas es la estabilidad de la mezcla del principio de límite frente al principio ilimitado: es una referencia que se encuentra en la construcción del alma del mundo (mismo-diferente; indivisible-divisible), en la construcción del cuerpo del mundo (ser-espacio-devenir) y en la construcción del alma y el cuerpo humanos, en los que la estabilidad de la mezcla resulta bastante precaria, a la luz de las enfermedades que se desarrollan en ambos (*Timeo*, 81e-87b; *Filebo*, 25e-26c; 29c-30d). Que el *Filebo* se centre en la mesura y el placer no ha de significar necesariamente que haya un cambio de planteamiento en la explicación del esquema general del mundo, sino tan sólo que este diálogo se centra en uno de los aspectos humanos en los que el equilibrio de la mezcla —con sus importantes implicaciones sobre la salud del alma— se encuentra más amenazado. Asimismo, la última parte de la fisiología humana del *Timeo* (86b-90d)

[274] Como señala Th. J. Tracy (1969, p. 148) en un libro desatendido, pero fundamental, para entender la importancia que cobra la medicina en el *Timeo* y el *Filebo*. La medicina, que tiene origen divino, (*Filebo* 30b) supone un método de aproximación a la obra de la Inteligencia sobre el mundo, una Inteligencia que determina las proporciones en el microcosmos y el macrocosmos y de la que la armonía y la razón matemática son las manifestaciones más evidentes: "In fact, from the existence of medicine and the other arts in man Plato (*Philebus* 30a-c) argues to the existence of an intelligence in the universe: There exists in man a cause which, "producing in him the art of physical training (*sosmakian*) and of medicine (*iatriken*) for the ailing body, and generally synthesizing and healing in other matters also, is called, in an universal and comprehensive sense, wisdom" (*sophia*); therefor, Plato infers, there exists in the universe an analogous cause which "orders and arranges the years and seasons and months, and can most justly be called Wisdom (*sophia*) and Intelligence (*nous*)".

plantea una problemática con conclusiones semejantes acerca del equilibrio y su pérdida[275]. Entender la relación dentro de un parámetro únicamente ontológico o epistemológico puede llevar a desatender aspectos tan importantes como la fisiología y la relación alma-cuerpo. En el análisis de Crombie no aparece la importante referencia a la medicina y a la idea de salud como regulación de un estado de tensión entre las diferentes *dynameis* que forman el cuerpo humano. La elección de una vida mixta de placer y de prudencia como la mejor vida posible (*Filebo*, 27d-e) resulta muy cercana a la *kresis* hipocrática y la referencia a las *dynameis* (calor-frío; humedad-sequedad) se entiende dentro del juego referencial que establece en el diálogo entre las potencias del alma y las del cuerpo. Acudir a un cambio de mentalidad acerca de la naturaleza del elemento material para explicar diferencias sustanciales entre la exposición de *Filebo* y *Timeo* resulta en exceso alambicado: no hay cambio de mentalidad sino una atención en extenso a un aspecto concreto de la *physis* humana que resulta fundamental para la política y la salvación del alma, como aparece en *Gorgias* 507a-508c.

No se encuentra en los fragmentos de Filolao ninguna identificación entre los ilimitados y el espacio, sino que, como en el *Filebo*, precisamente, es la indeterminación sobre la cantidad, la posibilidad de crecer o disminuir, lo que les convierte en ilimitados[276]. Los ilimitados pueden ser elementos materiales, como el fuego o el aire, o *continua* como el tiempo o el sonido. Por tanto, los ilimitados de Filolao, al igual que la definición que lleva a cabo Platón del *apeiron*, apuntan a una clase en cuyo *continuum* se da una posibilidad de cambio cuantitativo sin *peras*. I. M. Crombie parece hacer distinciones como materia/forma inteligible/ininteligible que no

---

[275] Th. J. Tracy (1969, p. 112): "In the *Philebus*, for example, we can pick up the discussion of pleasure and pain, finding the physiology and sense psychology of the *Timaeus* assumed there, while the theory of pleasure and pain is developed further. There we learn that not only do pleasure and pain accompany sense perception, but that any distortion of the equilibrium of the body´s constituents brings pain, and any restoration to normal, pleasure (31d-32b), though this principle may be implicit in the account of disease in the *Timaeus*".

[276] C. Huffman (1993, p. 47): "It would appear that limiters and unlimited should not be identified with shapes and stuffs as Barnes suggest, although shapes and stuffs are certainly good examples of limiters and unlimited. The spherical shape of the cosmos and the properties of the sphere are limiters for Philolaus, but so are the limits that are placed in a musical continuum to determine an attunement, and so is the process like breathing or knowing, none of which are shapes".

se corresponden con la problemática que encara Filolao (C. Huffman, 1993, p. 52-53) y que parece bastante posterior al siglo V y que, además, hay que matizar en un texto como el *Timeo*. Además vincular el *apeiron* pitagórico con "something rather like space" supone negar el grado de abstracción y la apuesta por una lectura del mundo en tanto estructura, independientemente de la cualidad de sus elementos constituyentes, y ambos son precisamente los puntos que separan a Filolao y a los pitagóricos de los *physiologoi* jonios de su época.

Mas el pasaje 23c-31a no es el único del *Filebo* conectado con el pitagorismo, también en 16c Sócrates se refiere a un "Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo, junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite" (trad. M. Ángeles Durán, 1992, p. 31)[277]. En su comentario a este pasaje, Gosling (1975, pp. 83 y 165) indica que no cabe duda de que Platón se está refiriendo a los pitagóricos, e incluso cabría la posibilidad de ver en Prometeo una alusión al propio Pitágoras. Asimismo otros intérpretes como R. Hackforth (1954, p. 21) y K. Sayre (1983, p. 292) entienden que la alusión se corresponde perfectamente tanto con la descripción aristotélica del pitagorismo como con los fragmentos que conservamos de Filolao de Crotona. C. Huffman (2001, p. 71), aunque reconoce aquí la alusión al pitagorismo, se muestra crítico con esta identificación entre Prometeo y Pitágoras. La tendencia a entender el pasaje como una referencia velada a Pitágoras es, en parte, resultado de la influencia de la tradición pitagórica posterior a Platón, que elevó la figura de Pitágoras a un rango divino: un Prometeo del que los humanos habían recibido la verdadera filosofía, generando una tradición que, para Huffman, posee aún mucha influencia en los intérpretes. La alusión a Prometeo sería alegórica: tuvo que ser un ser divino el que entregó determinados conocimientos tan importantes

[277] θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

como el fuego, don de Prometeo a los hombres según el mito[278]. Por otra parte, a la luz de nuestro conocimiento del pitagorismo, no se puede vincular el contenido del pasaje de Platón con el propio Pitágoras y sí con lo que conservamos de Filolao. C. Huffman (ibídem) pone en relación este pasaje con la cita a Pitágoras en la *República* (X 600b5) y concluye que es el propio papel que desempeñan las *technai* en el *Filebo* el que justifica la presencia de su "santo patrón"[279]. En el pasaje mencionado de *República*, además, son Tales o Anacarsis el escita los que son introducidos como inventores y descubridores de ingenios, mientras que en la mención a Pitágoras no hay rastros de divinización ni de conexión alguna con las *technai*: Pitágoras, frente a Homero, que no dejó tras de sí un "modo de vida homérico", fue amado por sus discípulos que con el tiempo mantuvieron el modo de vida que les enseñó, hecho que les diferencia de los demás hombres[280]. Esta idea se acerca a la figura que traza W. Burkert (1972) de Pitágoras más como el fundador carismático de un modo de vida que como un cosmólogo presocrático o un matemático.

El pasaje de *Filebo* 16c-17a resulta atractivo a la hora de establecer determinados paralelos, a pesar de que, como señala C. Hampton (1990, p. 25), sea bastante arriesgado el establecimiento de fuentes interpretativas para los diálogos de Platón fuera del propio corpus platónico; pero ignorar una referencia a los pitagóricos aquí tampoco es una actitud que parezca mantener una escrupulosa fiabilidad al texto. Si bien no se pueden cruzar mutuamente las claves hermenéuticas —Filolao no vale para explicar a Platón, ni Platón para explicar a Filolao—, sí cabe usar ambas fuentes para establecer la genealogía de determinadas ideas, principalmente novedades que afectan a los esquemas de interpretación filosófica anteriores, así como abren nuevos marcos de referencia y posibilitan desplazamientos conceptuales. Evidentemente Platón no es un producto del pitagorismo, como tampoco es un producto de Sócrates, pero tampoco se puede soslayar la posición de un pensador en activo respecto de lo que es la

---

[278] El fuego aquí podría tener el valor epistemológico que desempeña el Sol en *República* VI o en el valor de los cuerpos astrales en el *Timeo*, cf. F. Lisi (2007b, pp. 205-209) y F. Calabi (2007, pp. 176-185).

[279] Esquilo, *Prometeo encadenado*, vv 250-252. Para un tratamiento del mito de Prometeo en Platón, cf. C. García Gual, 2009.

[280] *República* X 600b2-5: ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις.

conversación filosófica que le antecede ni sus acercamientos individuales y, por lo que parece, el acercamiento de Platón al pensamiento de la Magna Grecia fue en cierto modo determinante[281]. Lo que resulta en cierto modo desconcertante es que la alusión venga al hilo de la exposición del mejor camino para el razonamiento (16a-b: ὁδὸν δέ τινα καλλίω ταύτης ἐπὶ τὸν λόγον) y que Sócrates declare estar enamorado de este camino, por no existir otro mejor, aunque en varias ocasiones ese proceder le haya dejado en medio de una aporía (16b: οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ᾽ ἂν γένοιτο ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν). En suma, se hace eco de los pitagóricos para luego exponer un razonamiento que es platónico a partir de los mismos presupuestos que aparecen, por ejemplo, en el fr. 1 de Filolao[282]. Para Huffman lo interesante en este acercamiento a los pitagóricos es la adopción de un método, que va a ser el empleado en el *Filebo*. El camino es presentado como un "don de los dioses a los hombres" (*Filebo* 16c), para Huffman (2001, p. 73) hay tres puntos especialmente destacables en la caracterización de este método. En primer lugar, es un ὁδός, no una tesis metafísica. Pitágoras es célebre por haber introducido un modo de vida y sus continuadores por haber elaborado un método de conocimiento. En segundo lugar, lo utilizaron "los hombres antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses" (16c). En tercer lugar, es un método que Sócrates considera, como se ha visto arriba, el "mejor camino", algo que no se puede afirmar realmente del Sócrates histórico, ya que no hay testimonio que permita defender que Sócrates adoptó el límite y lo ilimitado como principios básicos o que investigaba sobre los números en el modo en que el método pretende.

C. Huffman en un interesante artículo (2001, pp. 67-85) se plantea rastrear determinados vínculos de Platón con los filósofos anteriores y, especialmente, a los pitagóricos, habida cuenta de las noticias que tradicionalmente vinculan al ateniense con figuras de la Magna Grecia como Arquitas de Tarento, Filolao de Crotona o el médico Filistión. Descubrimientos como el papiro de Estrasburgo, que, si bien no han

---

[281] Otra referencias veladas a los pitagóricos son posiblemente *Gorgias* 508a, *República* IX 583b y *Político* 285a.

[282] Intérpretes como E. Frank (1923, pp. 302-309) o C. Hampton (1990), en cambio, afirman que estos principios son una creación platónica, dando diverso o escaso crédito a la transmisión que hace Aristóteteles del pitagorismo o a los fragmentos de Filolao.

sido tan radicalmente transformadores como se pensaba en un principio, han generado un cierto reavivamiento de los estudios sobre la filosofía de Empédocles, así como trabajos monográficos, y no sin cierta polémica, como son los de W. Burkert (1972), P. Kingsley (1995) o el propio C. Huffman (1993 y 2005) han ayudado a generar un nuevo tipo de acercamiento a la filosofía de Platón al hilo de sus predecesores —no sólo a los indiscutiblemente presentes en la obra de Platón y aceptados por la mayor parte de la crítica como Parménides o Anaxágoras—; un acercamiento realizado no tanto bajo la perspectiva y la excusa hermenéutica de la influencia —demasiado cómoda y manida—, cuanto con la intención de delimitar un mapa conjunto de problemas, de préstamos, alteraciones, apropiaciones y usos que intente andar con tiento entre la compleja flexibilidad que ofrecen los *Diálogos* platónicos y el limitado corpus textual y de testimonios que poseemos sobre la filosofía de la Magna Grecia. Como señala el propio C. Huffman (2001, p. 68): "One of the central problems in previous attempts to identify Pythagorean influence on Plato was precisely a lack of clear idea of what Pythagoreanism was and in particular the lack of any texts to use as controls on what was said about Pythagoreanism".

En su análisis del pasaje 16b4-20a8, Huffman supone que Platón no sólo se está sirviendo de la estructura metafísica de limitantes e ilimitados de Filolao, sino que va más allá y se apropia de su doctrina del número como fundamento epistemológico, eso sí, con fines platónicos, no con intenciones pitagóricas, adaptando, por tanto, el sistema metafísico y el método filosófico a sus propios intereses. Inmediatamente antes, en *Filebo* 15a-16a, se refleja, en cambio, una problemática platónica: después de una discusión acerca de lo múltiple y lo uno y las paradojas que se generan en el lenguaje al afirmar que un ser es uno y a la vez varios y opuestos (alto y bajo, pesado y liviano, etc.), lo que lleva a concluir erróneamente que "lo uno es múltiple e ilimitado y que lo múltiple es una sola unidad", la intervención siguiente de Sócrates, como ha señalado G. M. A. Grube (1935, pp. 80-82) resulta programática en relación a los problemas de la teoría de las Ideas: "En primer lugar sobre si es necesario admitir que algunas de tales unidades existen realmente; luego ¿cómo esas, aunque cada una es siempre la misma y no acepta ni la generación ni la destrucción, es, sin embargo, esa unidad del modo más firme?; después de esto hay que plantear si en los seres sometidos al devenir e ilimitados está dispersa y convertida en múltiple, o si ella entera aparte de sí misma —lo que podría parecer lo más imposible de todo— fuera a la vez lo mismo y uno en lo uno y en lo múltiple. La unidad y la multiplicidad acerca de tales

seres, Protarco, y no de aquellos, son causa de gran aporía cuando no son bien convenidas y de la mejor solución cuando se plantean bien" (trad. M. Ángeles Durán, 1992, pp. 28-29)[283]. Aquí no hay rastros pitagóricos y sí platónicos, concretamente en la oposición entre la forma inmutable y una y los seres mutables que nacen y perecen en los que esta se encuentra. Hay, por tanto, una separación entre las formas y los seres sometidos a la *genesis* que, si se sigue el ya mencionado pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (987b15 ss. y 989b34), no se encontraba en los pitagóricos para quienes no había más realidad que la sensible y sus discusiones trataban siempre sobre la naturaleza[284].

II, 4. Platón como "lector" del pitagorismo, a modo de acercamiento

Un planteamiento semejante en cautela, *grosso modo*, es el que expone W. Burkert (1972, pp. 83 y ss.) respecto a la relación de Platón con el pitagorismo. Para Burkert no hay evidencia textual en los diálogos de que el pitagorismo haya tenido una influencia decisiva en Platón, aunque sí afirma que los pasajes en los que hay referencias al pitagorismo son especialmente relevantes. En su opinión, las figuras más influyentes son Heráclito, Anaxágoras y Parménides (p. 83), relega a Empédocles y a los sofistas a una nota, aunque con esta elección parece que W. Burkert no tiene en cuenta textos tan fundamentales como el *Timeo, Político o Banquete*, como han demostrado D. O´Brien (1997, pp. 381-398) y F. Lisi (2009, pp. 327-347) respecto del agrigentino, que aparece asimismo junto a Heráclito en un importante pasaje del *Sofista* (242d). El hecho de dejar a los sofistas confinados a un quinto lugar parece obedecer a un criterio numérico o estadístico, pero no hay razón clara para deducir una

---

[283] πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ᾽ ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ᾽ ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ᾽ ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. ταῦτ᾽ ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἓν καὶ πολλά, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκεῖνα, ὦ Πρώταρχε, ἁπάσης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ εὐπορίας [ἂν] αὖ καλῶς.

[284] "Pensaron que lo Finito y lo Infinito y el Uno en sí mismo son la substancia de las cosas de las que se predican; por eso el númeo es la substancia de todo" (trad. M. Luisa Alía, 2008, p. 56)

mayor influencia a partir de un número más alto de citas y presencias directas en los textos. Además tal criterio de elección parece primar determinados aspectos de Platón, los lógico-ontológicos, sobre otros vinculados con ellos y tan importantes como la unidad del mundo y su alma como principio de movimiento e intelección, la providencia divina que subyace al cosmos y lo conduce hacia el bien o la importancia de la consecución de una política *kata physin* en el más alto grado posible; además el impulso matemático-geométrico de Platón supone un enfrentamiento abierto con las tendencias sofísticas (*Protágoras*, *Gorgias*, *República*). Todo ello sin poner en cuestión la importante presencia de Heráclito, Anaxágoras y Parménides en el corpus platónico.

Lo que resulta paradójico es que los testimonios doxográficos e incluso la colección de cartas intenten cubrir precisamente ese hueco sobre la estancia de Platón en Sicilia y su trato en la isla con las figuras más importantes de la secta que estaban activas por entonces. Los comentadores antiguos y biógrafos de Platón, así como los redactores de su corpus epistolar, no mostraron empacho alguno a la hora de afirmar que fue su interés por el pitagorismo lo que llevó a Platón a Sicilia para intentar establecer relaciones con los miembros de la secta. Por otra parte algunos personajes de los diálogos, como Simmias y Cebes, provenientes de Tebas, aparecen como discípulos de Filolao en el *Fedón* (61d 6)[285]. Finalmente su amistad con Arquitas de Tarento es un tópico desde la *Carta VII*, recogido asimismo en Diógenes Laercio (III, 21-22). Arquitas fue, según cuenta, el que rescató a Platón de manos de Dionisio II, tirano de Siracusa, aunque la relación entre Platón y Arquitas, a la luz de los testimonios de la tradición, resulte bastante compleja de definir, ya que estos resultan contradictorios: en unos es Platón el que acude ante el maestro pitagórico, en otros es Arquitas el que se convierte en discípulo de Platón[286]. No se puede poner en duda la amistad, o al menos la relación, entre ambos filósofos. Según la *Carta VII* (339d-e) eran *xenoi* mutuamente, aunque C. Huffman (2005, p. 37) entienda la relación de *xenia*

[285] Cf. Huffman 1993, p. 7 acerca de la presencia de Lisis y Filolao en Tebas.

[286] Sobre la relación Arquitas-Platón, cf. G. E. R. Lloyd 1990, pp, 159-174 y C. Huffman 2005, pp. 32-43. G. E. R. Lloyd entiende críticas veladas en las alusiones que hace Platón de Arquitas, como la alabanza que este había hecho de los progresos filosóficos de Dionisio II. Para Lloyd, Arquitas no es el maestro pitagórico con el que estudió Platón, sino alguien que no tenía un dominio claro de la filosofía platónica, ya que no se dio cuenta de que Dionisio II era un fracaso como alumno de Platón.

como un ejemplo de amistad utilitaria, no como una afinidad personal directa[287]. No obstante, hay que manejar con cuidado un testimonio como la *Carta VII*, por la clara toma de postura y punto de vista de su redactor, y, siendo la cuestión de la autenticidad una *crux* de la filología clásica, no se pueden extraer conclusiones claras a riesgo de entrar en un razonamiento circular, como pasa con algunos intérpretes[288]. Otros testimonios como Diógenes Laercio o el *Erótico* atribuido a Demóstenes dan cuenta de la relación entre ambos. Esta es sólo una mínima selección de testimonios acerca de la relación entre Platón y los pitagóricos. Con ellos es como si se pretendiera hacer manifiesto algo que parece conscientemente ocultado en los diálogos o, al menos, cubrir un hueco que se abre entre el corpus textual de Platón, por una parte, y la doxografía y otras tradiciones indirectas. Por otra parte, la propia interpretación de los textos platónicos y su vinculación con el pitagorismo ha venido sufriendo una situación de marea alta-marea baja desde el siglo XIX hasta ahora: tras la tormenta pitagórica sobre Platón que encarna, por ejemplo, A. E. Taylor en su comentario al

---

[287] Tal y como la define Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1156a26: "Esta clase de amistad parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres de tal edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso), y en los que están en el vigor de la edad, y en los jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho tiempo, pues a veces ni siquiera son agradables los unos con los otros; tampoco tienen necesidad de tales relaciones, si no obtienen un beneficio recíproco; pues sólo son agradables en tanto en cuanto tienen esperanzas de algún bien. Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros" (trad. J. Pallí, 1993, pp. 208-209). Para un análisis de la relación entre Platón y Arquitas a la luz de la doxografía y la *Carta VII*, cf. C. Huffman, 2005, pp. 32-43.

[288] Para C. Huffman (2005, p. 41-42) Platón recibió enseñanzas de Arquitas en matemáticas, pero es tan crítico con él como con el resto de matemáticos, por dedicarse exclusivamente a ella y no llegar a su valor filosófico último. El relato que hace Huffman, aunque hipotético, es bastante mesurado: "So Plato is indeed the friend of Archytas in that they established a relationship of guest-friendship in 388/387 which obligated them to do their best to further each others´ interests. Plato tries to help Archytas politically by connecting him to Dionysius II and Archytas will come to Plato´s aid when he is in danger at Syracuse. During Plato´s visit they undoubtedly spent considerable time in discussions, and Plato must have sought and received instruction in mathematics from Archytas. Plato will also, however, have had serious debates with Archytas on what the true value of the *mathemata* was. Archytas, in turn, may have asked Plato for instruction in dialectic. Archytas, however, did not become a Platonist and Plato did not become a Pythagorean, or Archytan".

Timeo, los intérpretes siguientes (Cornford, Brisson) representan una auténtica sequía de lecturas pitagorizantes.

Platón, tanto en *República* (X 600a-b), *Crátilo* (405c) o *Filebo* (16c-17a), muestra un considerable respeto por el modo de vida pitagórico, como unión entre práctica y enseñanza filosófica y actividad política, una síntesis que era el más alto ideal platónico (W. Burkert, 1972, p. 84). En *República* (X 600 a-b) la contraposición con Homero viene enmarcada en el contexto de crítica a la *paideia* poética: Homero no ha dejado un "modo de vida homérico": su *paideia* es un fracaso y un error para la *polis*, Pitágoras, en cambio, sí lo ha hecho. De ahí la importancia de la mención. Timeo, por otra parte, no es presentado como un pitagórico, pero sí como un hombre que se ha dedicado estudiar astronomía, la naturaleza del universo y ha ocupado los cargos públicos más importantes en Lócride, además ha llegado a la cumbre de la filosofía, lo que lo asemeja en excelencia a esos "antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses" mencionados en *Filebo* 16c. Ellos transmitieron "esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite". (trad. M. A. Durán, 1992, p. 31) y también "todos los intervalos —su número— que hay de la voz acerca de lo agudo y lo grave y de qué clase son, y los límites de los intervalos y todas las combinaciones que nacen de ellos —que los antepasados reconocieron y nos transmitieron a sus sucesores con el nombre de armonías y, por otra parte, que se dan otros accidentes semejantes que residen en los movimientos del cuerpo, los cuales dicen que deben ser llamados ritmos y metros, y a la vez hay que considerar que así hay que atender a toda unidad y multiplicidad —cuando, pues, captes eso de este modo, entonces habrás llegado a ser sabio, y cuando al examinarlo de este modo captes otra unidad cualquiera, así habrás llegado a ser competente en ello. En cambio, el carácter ilimitado de cada una de las cosas y la ilimitada multiplicidad que reside en cada una de ellas te apartan en cada caso de captarlo y hacen que seas incapaz de darte cuenta de su razón y su número, porque nunca has visto en ninguna ningún número" (ibid, p. 33)[289].

---

[289] ἀλλ᾽, ὦ φίλε, ἐπειδὰν λάβῃς τὰ διαστήματα ὁπόσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὀξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, καὶ ὁποῖα, καὶ τοὺς ὅρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν—ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν παρέδοσαν ἡμῖν τοῖς ἑπομένοις ἐκείνοις καλεῖν αὐτὰ ἁρμονίας, ἔν τε ταῖς κινήσεσιν αὖ τοῦ σώματος ἕτερα τοιαῦτα ἐνόντα πάθη γιγνόμενα, ἃ δὴ δι᾽ ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὖ φασι ῥυθμοὺς καὶ

Tanto la doctrina sobre el límite y lo ilimitado como sobre los intervalos musicales sujetos a una proporción (*República* VII 530d) y los ritmos y metros del cuerpo (también en *Filebo* 17d) son una de las más claras evidencias de filosofía propiamente pitagórica antes del testimonio de Aristóteles. W. Burkert utiliza un criterio para identificar lo propiamente pitagórico: cuanto menos esté implícito el contexto y problemas concretos que presente el diálogo en la transmisión que hace Platón y más coincida con la de Aristóteles, menos riesgo hay de una reelaboración posterior a Platón, y parece que este pasaje cumple con esta regla. No obstante, la teoría general del número como principio —bien ontológico, bien epistemológico— del cosmos es, para Burkert (1972, p. 87-88), otro problema. Para él, el énfasis especial que pone Platón en la función del número en el *Filebo* no se puede considerar pitagórico. La mezcla de límite e ilimitado consiste en la introducción del número en las cosas, en relaciones numéricas de lo igual, lo doble, lo triple, etc. (*Filebo*, 25d). De ello, señala W. Burkert (1972, p. 88), no sólo depende la armonía musical, sino también la salud del cuerpo y la correcta sucesión de las estaciones (26a-b), pasaje relacionado con la exposición de Erixímaco en el *Banquete* (186a, 187a y 188a)[290]. Esta semejanza le basta a W. Burkert para postular una duda razonable acerca del origen pitagórico de la teoría del número tal y como está expuesta en *Filebo*, y se podría extender esta duda, por tanto, al *Timeo*. Lo pitagórico, por novedoso en el

---

μέτρα ἐπονομάζειν, καὶ ἅμα ἐννοεῖν ὡς οὕτω δεῖ περὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν— ὅταν γὰρ αὐτά τε λάβῃς οὕτω, τότε ἐγένου σοφός, ὅταν τε ἄλλο τῶν ἓν ὁτιοῦν ταύτῃ σκοπούμενος ἕλῃς, οὕτως ἔμφρων περὶ τοῦτο γέγονας: τὸ δ᾽ ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ᾽ ἐνάριθμον, ἅτ᾽ οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.

[290] Cf., asimismo Th. J. Tracy (1969, pp. 118-119) sobre la influencia de la medicina hipocrática en esta idea de la *kresis* de las estaciones, presente también en el relato de la Atlántida que hace Critias en *Timeo* 24c-d: “This same theory is referred to a number of times throughout the dialogues, and in a way which shows that Plato accepts it as his own. It is summarized in the *Symposium* by the physician Eryximachus, who discourses on the two loves that rule the Universe, one Heavenly, the god of union and harmony, the other Popular, disordered and insolent (…) The connection between medicine and astronomy is likewise pointed up, as we have seen in *Airs, Waters, Places*. Hence it is clear that Plato was well acquainted with the details of the theory as we have seen it in the medical writers, and so it is reasonable to assume that he is drawing upon his background when he formulates his general principles concerning the effect of environment upon the body”.

entorno y medio platónico, se reduciría, para Burkert (ibid, pp. 88-89) al par *peras-apeiria* y a cierto énfasis en el número y la proporción y concluye: "The conception of the world as a harmony of Limit and Unlimited, permeated by number, that great creator of order, was for Plato a point of departure and a guidepost on his quest for intelectual mastery of the riddle of the plurality and unity of being" (pp. 88-89). En cuanto en esta tríada aparece la causa (*aitia*), entonces no se puede postular un origen pitagórico de esta cuarta clase, ya que la intención es puramente platónica, tanto en *Filebo* como en el dios-demiurgo del *Timeo*, lo mismo sucede con el paso al uno y a la díada infinita. La filosofía pitagórica operaría, entonces, como un principio para una ontología distinta, la platónica, caracterizada por la presencia específica de una *pronoia* divina que se revela plenamente en su creación, el cosmos[291].

II, 5. La ἁρμονία como δεσμός del cosmos: *Filebo, Timeo*

En *Filebo* 17c11-e5 Platón se refiere a las armonías descubiertas y transmitidas por "los antepasados", tanto las acústicas como las corporales: "Mas, querido, cuando captes todos los intervalos —su número— que hay de la voz acerca de lo agudo y lo grave y de qué clase son, y los límites de los intervalos y todas las combinaciones que nacen de ellos —que los antepasados reconocieron y nos transmitieron a sus sucesores con el nombre de armonías, y, por otra parte, que se dan otros accidentes semejantes que residen en los movimientos del cuerpo, los cuales dicen que deben ser llamados

[291] Para W. Burkert (1972, p. 90-93) sería, por tanto Aristóteles y no la Academia posterior a Platón (Espeusipo, Jenócrates y Heraclides) el que daría una fuente más fiable sobre el pitagorismo anterior y contemporáneo a Platón. La tradición pitagórica supondría un corpus de doctrinas y prácticas y la tarea de los filósofos siguientes sería continuar pensando a partir de ellas. El origen divino del cuerpo doctrinal (*Filebo*, 16c; Diógenes Laercio 8.8, refiere un origen délfico) y la propia divinización del personaje hicieron que sus enseñanzas se mantuvieran dentro del grupo y que los miembros de la secta consideraran sus actividades como desarrollo de las del maestro: todo provenía del gran hombre, como señala Jámblico (*Vida pitagórica* 88). Nada obliga a pensar que en época de Platón la situación hubiera cambiado. La hipótesis lanzada por Burkert resulta sugerente: si bien Aristóteles nunca se consideró dentro de la tradición filosófica pitagórica, tanto Platón como sus continuadores en la Academia sí mantuvieron la creencia de que su investigación sobre los principios últimos era una continuación del pitagorismo.

ritmos y metros, y a la vez hay que considerar que así hay que atender a toda unidad y multiplicidad —cuando, pues, captes eso de este modo, entonces habrás llegado a ser sabio, y cuando, al examinarlo de este modo, captes otra unidad cualquiera, así habrás llegado a ser competente en ello. En cambio el carácter ilimitado de cada una de las cosas y la ilimitada multiplicidad que reside en cada una de ellas te apartan en cada caso de captarlo y hacen que seas incapaz de darte cuenta de su razón y de su número, porque nunca has visto en ninguna ningún número" (trad. M. A. Durán, 1992, p. 33)[292].

En este texto se plantean varias cuestiones cruciales para el pensamiento de Platón. En primer lugar el uso de la música como pauta acústica del orden, como expresión propia de la armonía y prueba de la intervención de la divinidad sobre el mundo. Este pasaje encuentra un claro paralelo en *Timeo* 47c4-e2 que incluso amplía lo reflejado en el *Filebo*, abriendo la posibilidad de interpretar en mayor profundidad la relación entre música y cuerpo como relación entre alma y cuerpo. En el texto del *Timeo* se lee: "Cuanto de la música utiliza la voz para ser escuchado ha sido dado por la armonía. Esta como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros" (trad. F. Lisi, 1992, p. 197)[293].

---

[292] ἀλλ᾽, ὦ φίλε, ἐπειδὰν λάβῃς τὰ διαστήματα ὁπόσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὀξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, καὶ ὁποῖα, καὶ τοὺς ὅρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν—ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν παρέδοσαν ἡμῖν τοῖς ἑπομένοις ἐκείνοις καλεῖν αὐτὰ ἁρμονίας, ἔν τε ταῖς κινήσεσιν αὖ τοῦ σώματος ἕτερα τοιαῦτα ἐνόντα πάθη γιγνόμενα, ἃ δὴ δι᾽ ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὖ φασι ῥυθμοὺς καὶ μέτρα ἐπονομάζειν, καὶ ἅμα ἐννοεῖν ὡς οὕτω δεῖ περὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν—ὅταν γὰρ αὐτά τε λάβῃς οὕτω, τότε ἐγένου σοφός, ὅταν τε ἄλλο τῶν ἓν ὁτιοῦν ταύτῃ σκοπούμενος ἕλῃς, οὕτως ἔμφρων περὶ τοῦτο γέγονας: τὸ δ᾽ ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ᾽ ἐνάριθμον, ἅτ᾽ οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.

[293] φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ᾽ αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν μεγίστην συμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ᾽ αὖ μουσικῆς φωνῇ χρήσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ

Este pasaje es el inmediatamente posterior a la descripción del mecanismo de la vista. Tanto la vista como el oído son importantes por el tipo de vida a la que abren y dan posibilidad: la imitación de lo más divino que hay en el cosmos a través de su intelección y la regulación de las revoluciones del alma humana de acuerdo con los movimientos estables y armónicos del cosmos. En su comentario, A. E. Taylor (1935, pp. 295 y ss.) pone este proceso en relación con la *homoiosis theo* del *Teeteto* (176b1), la afirmación del *Fedón* (60e-61a) de la filosofía como la mejor música[294] y también con la práctica pitagórica de la purificación mediante la música de la que trata Aristoxeno. La escala musical del alma está hecha en analogía a la del cosmos, de modo que la tarea filosófica es la afinación[295], la imitación de los intervalos, límites y combinaciones "que los antepasados reconocieron y nos transmitieron a sus sucesores con el nombre de armonías", según se afirma en el pasaje del *Filebo*. Como aclara A. E. Taylor (1928, p. 296): "The reason *why* only the *philosophos* ever attains to this *megiste mousike* is that the revolutions of our circles are thrown out of gear by birth and that it takes *trophe* + *paideusis* + *philosophia* to get them into gear again".

Por otra parte, es precisamente el número, como aparece en el pasaje del *Filebo*, el que permite esa intelección. Si bien todos los seres están compuestos de número, en última instancia, el cambio continuo y la ilimitada multiplicidad (ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον) a los que están sujetos como seres sensibles impiden una visión clara y distinta de los números. En *Filebo* 18b7-d2, pasaje inmediatamente posterior al

---

δοθέν. ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ᾽ ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται: καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

[294] πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ᾽ ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, "ὦ Σώκρατες," ἔφη, "μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου." καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θέουσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος.

[295] Como señala F. M. Cornford (1937, p. 158) en relación con ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν: "*Harmonia* is not the `harmony´ of simultaneous concordant sounds (*symphonia*), but strictly the adjustement of notes in the concordate ratios of the scale".

referido *supra*, Platón se refiere a la invención del alfabeto que es atribuida al dios egipcio Theuth, al que en *Fedro* 274d-275b se le atribuyen asimismo el descubrimiento del número, el cálculo, la geometría, la astronomía y las letras: "Después de que un dios o un hombre divino observó que la voz es ilimitada —según una tradición egipcia fue un tal Theuth el que observó el primero que las vocales en lo ilimitado no son una sola unidad sino más, y además, que otras articulaciones que no tienen voz, participan, sin embargo, de algún ruido, y que también de ellas hay un número, y separó como tercera especie de letras las que ahora llamamos mudas. Después de eso dividió una por una las que no tienen ruido ni voz y las que tienen voz, y las del segundo grupo del mismo modo, hasta que captó su número en cada una y en todas y las llamó elementos. Mas viendo que ninguno de nosotros podría aprender cada una por sí sin el conjunto, calculó también que ese vínculo era uno y que todo eso constituía en algún modo una unidad, y las sometió a una sola ciencia llamándola arte gramatical" (trad. M. A. Durán, 1992, p. 34-35)[296].

En este pasaje el dios limita el rango de letras a partir de la infinita cadena de sonidos articulables: un claro ejemplo de combinación de limitantes e ilimitados, o de ilimitado y límite en terminología platónica, para configurar una clase cerrada, precisa, al igual que la escala musical a partir de todos los sonidos posibles. Lo importante, como señala Huffman (2001, p. 77) es la mención del vínculo (δεσμός) que hace que la pluralidad sea una unidad: "The crucial feature is the bond" (*desmos*) which unites the elements of the alphabet or the scale and gives them unity and which therefore must ultimately determine their number". La presencia de un *desmos*, por tanto, significa que cada uno de los elementos es parte de un sistema y es, por otra parte, necesario para que este sistema sea inteligible. El valor de la armonía, por tanto, es

[296] ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος—ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν οὐχ ἓν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δέ τινα καὶ τούτων εἶναι, τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν: τὸ μετὰ τοῦτο διῄρει τά τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἑκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβὼν ἑνί τε ἑκάστῳ καὶ σύμπασι στοιχεῖον ἐπωνόμασε: καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ᾽ ἂν ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦτα ἕν πως ποιοῦντα μίαν ἐπ᾽ αὐτοῖς ὡς οὖσαν γραμματικὴν τέχνην ἐπεφθέγξατο προσειπών.

generar en cada orden de realidades tanto el modo de unificación de los seres en clases cerradas como las condición de posibilidad de su inteligibilidad (el número). Para Huffman esto es un uso de lo que él llama "the Philolaic method", el método dado a conocer por los hombres de antaño que se encuentra asimismo en los fragmentos de Filolao: la importancia del número en ambos está fuera de toda duda (fr. 4 de Filolao y *Filebo* 16e3-4). Huffman (2001, p. 78) postula que, cuando se refiere en *Filebo* 17d a las armonías transmitidas por los sabios de antaño, está haciendo una referencia directa a Filolao (frs. 6 y 6a). En el caso del mito de Theuth, aunque no sea posible encontrar un paralelo literal o temático, el método y el resultado son equivalentes a lo que afirma Filolao en fr.6: los limitantes e ilimitados no son suficientes para explicar el mundo, de modo que debe haber un vínculo que los una y este vínculo es la armonía, la estructura matemática que aparece en el fr. 6a como en la construcción del alma del mundo en el *Timeo*[297]. Pese a las diferencias terminológicas (*archai-hodos*) y al profundo cambio, casi absoluto, en la formulación de la tercera y la cuarta causa por parte de Platón, la presencia de límite e ilimitado en todo el cosmos, el número como principio de inteligibilidad, la presencia de la armonía como condición verificable del cosmos en cuanto orden, como principio que cruza toda la realidad uniéndola y constituyendo un sistema, son ideas comunes en ambos filósofos y, si bien, no sólo en ambos, cabe la posibilidad, con Huffman (2001, p. 85), de entender que Platón encuentra valor en resucitar el método de los hombres de antaño, con profundas modificaciones, para exponer su esquema interpretativo de la *physis* y del cosmos. Cabría decir que el método en manos de Platón cambia de sentido: el *a priori* que supone la presencia de la divinidad, demiúrgica y transformadora del mundo, cambia el sentido del razonamiento. Si bien en Filolao, de la existencia de principios ilimitados y limitantes en todos los seres se deduce un elemento de estabilidad que los hace inteligibles y equilibra el compuesto, ya que el cosmos y todo lo que hay en él mantienen esa estabilidad, la introducción del *to theion* en Platón no se deduce de la armonía, sino que esta es el resultado de su acción creadora y ordenadora.

---

[297] C. Huffman (2001, p. 79): "The language (fr. 6) is not as close to Plato here as it is in the previous examples in that instead of Plato´s term *desmos* we find the verb *katakleio* (literally `shut in´). Nonetheless, the central idea that limit and unlimited are not adequate explanatory tools and that what is needed is a numerically determined system (*harmonia*) which is described in the language of `bonding´ constitutes a clear connection to Plato".

Por otra parte, como se ha venido desgranando en estas páginas, es precisamente en lo que separa a ambos en donde se encuentran los planos más absolutamente "platónicos". Retomando la comparación entre *Filebo* 17c11-e5 y *Timeo* 47c4-e2, hay un punto que merece mención: el hecho de que en ambos textos se refiera a cómo lo estable e igual se manifiesta tanto en lo acústico-musical como en el movimiento rítmico-corpóreo, en donde también se manifiesta la presencia del número. El mundo posee movimientos afines (*syggeneis*), tanto a los del alma como a los de cuerpo, y es mediante estos como se consigue el equilibrio de cada una de las partes, en tanto que en ambas partes es el número el principio de orden y medida a partir del cual están compuestos. Al igual que lo aritmético-musical es la base de la armonía sobre la que está construida el alma del mundo, lo geométrico-corporal está también organizado conforme a principios numéricos estables, como se comprueba en la construcción del cuerpo del mundo (30c-34b; 38c-40c).

Asimismo, el δεσμός cumple también con una función semejante en los pasajes del *Timeo* que versan sobre la creación del alma y cuerpo del mundo y del hombre, en cuanto nexo que genera la armonía en la vertebración de un compuesto y en la organización de sus partes, nexo que será más perfecto e indisoluble según el grado de perfección que posea el ser cuya armonía vincule. De modo programático, en 31c, cuando el dios comienza a construir el cuerpo del mundo, se sirve primero del fuego y la tierra y necesita un vínculo que los una: la proporción armónica y matemática: "El vínculo (δεσμός) más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad" (trad. F. Lisi, 1992, p. 175)[298]. En segundo lugar, en 36a, parte dedicada a explicar la proporción matemática que rige la construcción armónica del alma del mundo, los intervalos matemáticos son los usados como vínculos del compuesto (ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν)[299]. En el pasaje dedicado al origen del tiempo y a la creación y organización del sistema solar (38b-39d), el dios primero construye el cuerpo de cada uno de ellos, los sitúa en los

---

[298] Οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.

[299] ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο.

circuitos que recorre la revolución de lo otro, “siete cuerpos en siete circuitos”. En 38e-39a se afirma: “Una vez que cada uno de los que eran necesarios para ayudar a crear el tiempo estuvo en la revolución que le correspondía y, tras sujetar sus cuerpos con vínculos animados, fueron engendrados como seres vivientes (δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη)[300] y aprendieron lo que se les ordenó, comenzaron a girar según la revolución de lo otro, que en su curso oblicuo cruza la de lo mismo y es dominada por ella” (trad. F. Lisi, 1992, p. 184)[301].

En 41b el δεσμός es, nada más y nada menos, la propia voluntad del demiurgo quien en la generación de los dioses (41b1-2: τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ) anuncia que, si bien no son inmortales ni indisolubles por haber sido generados: “no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis” (trad. F. Lisi, 1992, p. 188)[302]. El vínculo aparece aquí en un doble valor: por una parte la *pronoia* del demiurgo sobre aquello que ha generado (τῆς ἐμῆς βουλήσεως...δεσμοῦ), por otra parte los propios vínculos que mantienen unido a un ser. En el pasaje en el que comienza la creación del cuerpo (42e-43b), los dioses jóvenes reciben el encargo de plasmar a los mortales: “Tomaron el principio inmortal del viviente mortal e imitaron al que los había creado. Tomaron prestadas del universo porciones de fuego y tierra, agua y aire —porciones que posteriormente le deberían ser devueltas[303]— y las unieron y pegaron, no con los

---

[300] Como señala A. E. Taylor (1935, p. 202), “the bodies became *zoa* when conjoined with *psychai*. It is nowhere said whether the planets have *psychai* of their own or are simply animated by the one cosmic *psyche*”.

[301] ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν πλαγίαν οὖσαν, διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατουμένης.

[302] δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.

[303] Cf. *Sobre la naturaleza del hombre* 3, 2-4, donde se establecen las condiciones de ese retorno de los elementos hacia sus masas naturales: “(...) es necesario entonces que el hombre no se componga de un único elemento, sino que cada uno de los elementos que contribuyen a su nacimiento se mantenga en el cuerpo con la misma propiedad que aportó. Por otro lado es también necesario que, una vez que la vida del hombre llega a su fin, cada elemento vuelva a

vínculos indisolubles que ellos mismos poseían, sino que las ensamblaron con numerosos nexos invisibles por su pequeñez (οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες). Hicieron de todo un cuerpo individual y ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos. Estas, atadas a la gran corriente, ni dominaban ni eran dominadas, eran movidas con violencia y con violencia movían, de modo que todo el animal se movía y, de manera desordenada e irracional, avanzaba sin dirección porque poseía los seis movimientos" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 190-191)[304].

En 73b, en la parte dedicada a la descripción del cuerpo humano, la médula es presentada como el *arche* del resto de elementos y órganos, un término que empleado en este contexto fisiológico remite tanto al testimonio A27, 17-18 y 28-30 —el papiro médico *Anonymus Londinensis*— como al fr. 13 de Filolao (Huffman, 1993, pp. 302, 307 y ss.): "La médula es el origen de todos estos; pues mientras el alma está atada al cuerpo, los vínculos vitales dan raíces firmes al género humano, pero la médula misma se origina en otros elementos. El dios, al idear una mezcla de todas las simientes para todo el género mortal, seleccionó de todos los elementos los triángulos primordiales que por ser firmes y lisos eran capaces de proporcionar con la mayor exactitud fuego, agua, aire y tierra, los mezcló en cantidades proporcionales y confeccionó con ellos la médula" (trad. F. Lisi, 1992, pp. 234-235)[305]. La médula es el elemento más

---

su naturaleza: lo húmedo con lo húmedo, lo seco con lo seco, lo caliente con lo caliente y lo frío con lo frío".

[304] καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. αἱ δ᾽ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ᾽ ἐκράτουν οὔτ᾽ ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον.

[305] τούτοις σύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις: οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος: αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων. τῶν γὰρ τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι᾽ ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν δυνατά, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς ἀποκρίνων, μειγνὺς δ ὲ ἀλλήλοις σ ύμμετρα, πανσπερμίαν παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν ἀπηργάσατο

equilibrado y mejor mezclado, al estar conformada con los triángulos mejor mezclados y equilibrados —idea semejante a la que, como se verá en la cuarta sección de este trabajo, a la noción de sangre en Empédocles—, de modo que es el que origina los elementos físiológicos y mantiene unidas las partes del alma, convirtiéndose así en el principio que guarda la armonía en el ser humano, de ahí que sea la destinada a albergar la simiente divina (73c7). A partir de la médula se extienden las ataduras de todo el alma y se construye el cuerpo alrededor de ella (73d: καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο). Por último, la muerte acontece cuando estos vínculos que mantienen unida al alma y la médula se separan (81d: τέλος δέ, ἐπειδὰν τῶν περὶ τὸν μυελὸν τριγώνων οἱ συναρμοσθέντες μηκέτι ἀντέχωσιν δεσμοὶ τῷ πόνῳ διιστάμενοι, μεθιᾶσιν τοὺς τῆς ψυχῆς αὖ δεσμούς, ἡ δὲ λυθεῖσα κατὰ φύσιν μεθ᾽ ἡδονῆς ἐξέπτατο).

C. Joubaud (1991, pp. 125 y ss.) analiza la importancia de los vínculos en la creación de diversas partes, como los tendones o las uniones entre alma y cuerpo. Para Joubaud en 43a se manifestaría el carácter efímero del cuerpo humano: los vínculos de los dioses son invisibles por naturaleza e indisolubles, mientras que los de los hombres son invisibles por su pequeñez y solubles. La invisibilidad de los nexos divinos viene dada por su condición de *aoratos*: “Il ne s´agit pas de la structure dichotomique choses visibles-choses invisibles, puisque la coupure se produit, à ce qu´il semble, à l´intérieur d´une même caractéristique. La différence est donc essentielle et relève su point de vue selon lequel on se place: elle correspond en réalité à une difference de niveaux ontologiques, différence dont le surgissement et la structure sont inhabituels” (ibid, p. 126). Los lazos que mantienen el cuerpo de los dioses son invisibles e indisolubles por su pertenencia a lo inteligible, en cambio la invisibilidad de los humanos se debe a una razón física, los cuerpos geométricos —pequeños triángulos— utilizados en su construcción (54c-d). Si bien la contraposición entre dioses y hombres en el pasaje encaja con el esquema general expuesto en el *Timeo*, cabe hacer una pequeña apreciación: en 41b 2-5 se dice expresamente que los dioses no son ni inmortales ni indisolubles, sino que su inmortalidad e indisolubilidad viene dada no “ontológicamente”, como señala Joubaud, sino por una “gracia” de la *boule* del demiurgo (ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ

κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε). No obstante, como comenta agudamente A. E. Taylor (1928, p. 252) queda abierta una posibilidad de destrucción para los dioses y el mundo, como aparece en los cataclismos, distintos en intensidad (F. Lisi, 2000, pp. 9-23), narrados en el mito del *Político* y en el propio relato egipcio con el que comienza el *Timeo*: "The words do not absolutely exclude the possibility that the `created gods´ might come whithin an `ace´ of destruction and be saved at the critical moment by a divine interposition, as in the *Politicus* myth God periodically rescues the world-ship just as the waves are closing over it. But a corruption of this kind is entirely at variance with the whole spirit of the Creator´s address".

La noción de δεσμός está, a la luz de los pasajes comentados del *Filebo* y *Timeo*, conectada con la idea de armonía y proporción como estructura profunda del cosmos. Por otra parte, como se ha visto, en Platón y en Filolao, esta idea está en relación directa con el número y la matemática, tanto la aritmética como la geometría. Como se entiende a partir de los pasajes citados, principalmente 31c y 36a, el δεσμός proporciona belleza y orden, armonía, a través de la organización y ligazón de los diversos elementos que constituyen una estructura, tanto a escala macrocósmica como microcósmica, bien sea el alma del mundo, la del ser humano, la escala musical, el alfabeto o la relación entre las partes del cuerpo: siempre que haya un compuesto de partes lo que mantiene la coherencia y estabilidad de la mezcla entre estas es la presencia de unos vínculos que cabría considerar como la presencia del número (*Timeo* 31c)[306]. El *desmos*, la armonía, la regularidad y la belleza no pueden suceder si el número y, por ende, por el modelo inteligible, como señala C. Joubaud (1991, pp. 128-129) "plus le lien, au sens mathématique (ce qui englobe le sens géométrique) pénètre dans le monde, plus ce dernier prend les caractéristiques du monde des Idées, s´en rapproche en se `perfectionnant´".

[306] Galeno retomará esta idea desde una perspectiva del funcionalismo anatómico-fisiológico en su descripción de los ligamentos (*Del uso de las partes*, I, 16-17; II, 7, 113; *et passim*) y en relación al encéfalo y a la médula (*De las doctrinas de Hipócrates y Platón* 6, V505-585K).

II, 6. La ἁρμονία como fisiología del cosmos: *Banquete*

Es importante recalcar que la labor del demiurgo no es una creación *ex nihilo*, tal como sucede en la tradición creacionista judeocristiana, algo que ha confundido a buena parte de los comentaristas del *Timeo*, sino que, como ya señaló W. Lutoslawski (1897, p. 475) su labor es la ordenación: "It is the idea of the Good transformed into the good Demiurge whom we ought not to call really a Creator, because he orders the world out of a preexisting chaos, without calling into existence anything that was not before". Sobre esta misma idea de ordenación, no de creación, ha insistido asimismo L. Brisson (1998, p. 76) subrayando que el demiurgo en el Timeo es un nous que ordena la necesidad a través de la persuasión. F. Lisi (2001, p. 13) señala que: "La idea de que el demiurgo se limita a ordenar el conjunto de procesos que se dan en el seno del espacio o región se encuentra implícita en todos los preámbulos que preceden la descripción de los tres relatos creacionales". No habría, por tanto, creación *ex nihilo*, sino "la ordenación de un devenir caótico preexistente" (ibid, p. 14), dato clave a la hora de entender el relato creacional como acto de armonización de principios disímiles.

Como es bien sabido, el principio de que todo lo semejante se mezcla con lo semejante resulta muy productivo en el pensamiento griego como estructura de explicación tanto de fenómenos naturales como psíquicos, como una ley de interrelación entre los diversos seres naturales[307]; asimismo el principio contrario, el de armonización de opuestos es bien conocido por la medicina hipocrática: desde la *isonomia* de Alcmeón a tratados clave dentro del Corpus como *Sobre la medicina antigua* (13 y 19) o *Aforismos* (II, 22) en los que se defiende un tratamiento alopático; otros tratados, como *Sobre la naturaleza del hombre* 7 y 8 o *Epidemias* VI, proponen un modelo de explicación fisiológica mixta homeopático-alopática[308]; otro importante

[307] Cf. Empédocles, Inwood 21: DK 8; 25: DK 17; 28: DK 26; 61: DK 35; 17: DK 109; Demócrito F164; Eurípides, *Suplicantes* 532-534; Jenofonte, *Ciropedia* VIII; asimismo en *Sobre la naturaleza del hombre* 6; o en el propio *Banquete* de Platón, donde se alude a él de distinta manera en diversos discursos, como el de Erixímaco o Diotima.

[308] Así, de manera natural y sin que conlleve patología ninguna, en *Sobre la naturaleza del hombre* 7 se afirma que los cuatro humores sufren alteraciones con el cambio de estaciones, ya que las *dynameis* que priman en el clima son las mismas de las que estos se componen (frío, caliente, seco, húmedo), lo que es una muestra del principio de atracción de contrarios; por

testimonio de alopatía médica lo brinda el propio discurso del médico Erixímaco en el *Banquete* de Platón, diálogo en el que el principio de atracción de lo semejante desempeña un papel clave en el proceso de iniciación mistérica en el amor y en la dialéctica (210a-211d). Tanto en el caso de Filolao como en el de Platón, para que lo desemejante se una es necesaria la mediación de un tercer principio: la ἁρμονία o la ἀναλογία.

Como se ha venido viendo hasta aquí, el concepto de ἁρμονία / ἁρμονίη tiene un amplio rango de connotaciones. Como sustantivo relacionado con el verbo ἁρμόζω / ἁρμόττω significa "unir" o "ajustar": aparece con el sentido de construir barcos o ensamblar, como hacen los carpinteros (Homero, *Odisea* V 248, 261; Heródoto II.96.2); en Hesíodo (*Teogonía* 937) es la hija de Afrodita y Ares. Empédocles parece recoger esta connotación cuando la asimila a las funciones de la *Philotes* en el fr. 62/96 Inwood. Asimimo aparece un uso estrictamente musical en el sentido de "escala", "afinación", "modo" o "composición musical" (Píndaro, *Nemea* IV, 46; Filolao, fr. 6a Huffman; Aristóteles, *Metafísica* 1093a14); también metafóricamente, como concordia entre seres distintos dentro de un contexto político común (Platón, *República* IV 431e). En Empédocles, en cambio, es la mezcla perfecta de los cuatro elementos la que genera la sangre, principio de la vida y de las facultades intelectivas y sensitivas (Inwood 98 : DK 98; Teofrasto, *Sobre las sensaciones* 11). Asimismo en el fragmento Inwood 62: DK 96 la ἁρμονία no surge de una mezcla azarosa, sino de una proporción numérica determinada; al igual que el fr. Huffman 6a, Filolao usa el término para referirse a la afinación, la combinación de elementos en una pauta numérica ordenada. Lo que parece específico de Filolao es el énfasis que establece en el vínculo entre ἁρμονία, música y número, lo que principalmente se pone de manifiesto en su equiparación de la estructura de la escala diatónica con la estructura del mundo (C. Huffman,1993, pp. 139-140).

---

otra parte, en el c. 8 se propone una explicación del desarrollo de enfermedades y su fin mediante la ley de contrarios ("todas las enfermedades que se desarrollan en invierno deben desaparecer en verano") y en c. 9 se propone un tratamiento de curación alopático ("cuantas enfermedades causa la plétora, las cura el vaciamiento; todas las que provoca el vaciamiento, las sana la plétora"). El uso indistinto, combinado y experimental de los tratamientos alopáticos y homeopáticos debía ser bastante común en la medicina hipocrática, cf. P. Laín Entralgo, 1987, pp. 312-314).

El fragmento de Heráclito (DK 51) juega precisamente con la polisemia del término, generando interpretaciones bastante dispares, como las de G. S. Kirk (1954, 207), C. H. Kahn (1979, 196-200) o A. García Calvo (1985, 126-129)[309]. Aparte de sus diversos ámbitos de sentido, bastante relacionados entre sí, como señala Kahn (1979, 200), *harmonie* es el término que media y hace posible la doctrina de los opuestos, en tanto estructura inteligente o actividad dirigida hacia un fin, un conjunto unificado cuyas partes esenciales están mutuamente relacionadas por oposición. Por tanto, el concepto de *harmonie*, como una unidad compuesta de partes diversas y en conflicto, es el modelo para una comprensión del orden del mundo en tanto conjunto unificado. Asimismo, la ἁρμονία opera como contrapunto de la ley de atracción de lo semejante, explicando procesos naturales que no resultan tan evidentes como los que rige el principio de atracción. Se puede afirmar con Huffman (1993, p. 139) que tanto en Heráclito como en Filolao, ἁρμονία es un principio que explica la conexión entre cosas que son diferentes.

Platón se aproxima a este fragmento de Heráclito en dos ocasiones. En la primera es por boca del médico Erixímaco en el *Banquete* (185e-188e) y el contexto de la afirmación general resulta bastante pertinente a la hora de entender la unidad del *Timeo* como *logos peri physeos* y algunos de los puntos ahora tratados: "Lo que se requiere, por tanto, respecto de los elementos que dentro del cuerpo son más enemigos entre sí, es ser capaz de hacerlos amigos y amarse mutuamente. Y son los elementos más enemigos entre sí los más opuestos; lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo y todas las cosas de este tipo. En ellas supo infundir amor y concordia nuestro antepasado Asclepio, como dicen estos poetas, y yo les creo, y así constituyó nuestro arte. La medicina, pues como digo, se rige en su totalidad por este dios; pero otro ocurre con la gimnástica y la agricultura. En cuanto a la música, resulta evidente, por poca atención que se preste, que se encuentra en el mismo caso que estas; como tal vez quiera decir Heráclito, ya que al menos de palabra no se expresa claramente. Dice, en efecto, que uno, *pese a diferir en sí concuerda consigo*

[309] En su comentario al fragmento de Heráclito, A. García Calvo (1985, p. 128) recoge la recepción de este fragmento de Heráclito en diversos autores y esboza una interesante interpretación acerca del paso que lleva a cabo Plutarco en el *De la procreación del alma en el Timeo* de una lectura lógica del fragmento a una interpretación cosmológica derivada de Heráclito a través de Platón.

mismo, como la armonía del arco y de la lira. Pero es un gran desatino decir que la armonía difiera o que resulte de cosas que todavía difieran. Tal vez fue esto lo que quería decir: que resultan de sonidos que anteriormente fueron discordantes, del agudo y del grave, que posteriormente concordaron gracias al arte musical, ya que indiscutiblemente si todavía discordaran el agudo y el grave no podría haber armonía. La armonía, en efecto, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo que resulte de cosas discordantes, mientras sigan siendo discordantes, es imposible que exista, y a su vez lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. Precisamente, así también se produce el ritmo: de lo rápido y de lo lento, de cosas que antes discordaban y que después llegaron a un acuerdo. Y el acuerdo entre todas estas cosas en este caso lo impone la música de la misma manera que en aquel la medicina, infundiéndoles amor y concordia entre sí. (trad. L. Gil, 1983, pp. 51-52)”[310].

En las palabras de Erixímaco aparece explicado el proceso de armonización u ordenación de contrarios: estos son completamente opuestos entre sí (ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα), mas hay un dios, Asclepio, que impone un orden infundiendo amor y concordia (τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός), algo que, para algunos intérpretes, remite al *Philotes*

---

[310] *Banquete* 186d-187c: δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τ᾽ εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων. ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα: τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὥς φασιν οἵδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην. ἥ τε οὖν ἰατρική, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστικὴ καὶ γεωργία: μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταὐτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ ἓν γάρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι,” “ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.” ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη: ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις—ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι: διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἁρμόσαι—ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε. τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμποιήσασα: καὶ ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη.

empedocleo y, para otros a los conceptos de *homonoia* y *krasis* de la medicina alcmeónico-hipocrática (M. Vegetti, 1995, p. 69-70)[311]; por otra parte, la tarea de composición de la *techne* médica es definida con el mismo verbo que utiliza Filolao y también el mismo Platón en el *Timeo* para referirse a la ordenación del cosmos (συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην); en tercer lugar, la música y el ritmo participan del mismo proceso: la *techne* musical impuso una concordia a partir de elementos, sonidos en este caso, discordantes que necesariamente han debido dejar de serlo para poder lograr esa ligazón (ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι: διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἁρμόσαι); lo mismo sucede con el ritmo. Por otra parte, la mención de la agricultura y de la gimnástica parece reforzar el contexto de *technai* de las palabras del médico.

Dejando a un lado las relaciones o influencias itálicas o hipocráticas acerca de la primacía del principio de semejanza o desemejanza en las teorías médicas de Erixímaco, se puede leer este pasaje en paralelo con la idea de intervención divina expuesta en los relatos creacionales del *Timeo*[312]. Por tanto, es posible entender la referencia a la acción transformadora de las *technai* —medicina y música, disciplinas

---

[311] M. Vegetti (ibídem) vincula la mención a Asclepio del discurso de Erixímaco con *Sobre la medicina antigua* 14: "De ahí que conocer estas cosas, y no otras, sea sin duda lo más imprescindible y útil, sabiendo además que fue, al investigar correctamente y con razonamiento aplicado a la naturaleza humana, como las descubrieron los pioneros de un arte que consideraron digno de ser atribuido a un dios, como comúnmente se piensa" (trad. M. Dolores Lara Nava, 1990, p. 152)".

[312] En *República* III 407d-408c aparece una interesante mención a Asclepio, en un contexto de unión entre medicina y política: después de una crítica profunda al exceso de preocupación por el estado de salud y a la exageración del cuidado del cuerpo, lo que suele estar reñido con la atención a la filosofía y la virtud, Sócrates se refiere a Asclepio como el que "dictó las reglas de la medicina" y distinguió entre enfermos curables, aquellos sobre los que se podía actuar terapéuticamente, y aquellos que, por estado o condición natural, no podían colaborar en el bien de la ciudad y no merecían cuidados médicos. Asclepio aparece a continuación como un modelo de político, al igual que sus hijos, y se reclama para la *polis* ideal un cuerpo de médicos con decisión sobre la vida y la muerte de los ciudadanos, dependiendo de si su relación cuerpo-alma es sana o se encuentra incorregiblemente mal constituida, un punto fundamental en el programa fisiológico del *Timeo*. También es significativo que la última voluntad de Sócrates (*Fedón* 118a4) sea sacrificarle un gallo a Asclepio.

que resulta tentador enmarcar en un contexto itálico-pitagórico[313]—, que alteran la condición disarmónica de elementos dispares entre sí para generar un orden perfecto en el que todo lo dispar se integra, como un paralelo con la acción del demiurgo en su conjunción entre inteligencia y necesidad. Como señala F. Lisi (2005, p. 156) el modelo de creación de los relatos del *Timeo* es el artesanal, lo que impide considerar la figura del demiurgo como una metáfora mitológica y obliga a una interpretación literal del mito. La figura del demiurgo, como ha estudiado exhaustivamente L. Brisson (1998, pp. 31-54), posee un aspecto práctico en su tarea de creación-ordenación del mundo que se puede relacionar con las funciones propias de la primera y tercera clase de la ciudad ideal platónica. El demiurgo es un *poietes*, que bien él mismo, bien con la intermediación de sus ayudantes hace que surja el orden universal. Sus diversas operaciones pertenecen a diversas técnicas y oficios. Las *technai* que Brisson encuentra y comenta en el *Timeo* son la metalurgia (en la composición del alma del mundo, 35a-b; en la del alma del hombre, 41d; en la del alma vegetativa, 77a; asimismo en la unión y mezcla del cuerpo y el alma del mundo, 35b-36a), la construcción (del cuerpo del mundo y su adaptación al alma que es su principio

[313] Varios intérpretes defienden esta lectura itálica, pitagórica o empedoclea, del discurso de Erixímaco: A. E. Taylor (1928, pp. 650-652: "Thus the central thought of the speech is that not only medicine but all science and all religion depends on and aims at a proper `equipoise´ or `blend´ of opposites, —a generalization of the theory of health which goes back to Alcmaeon; the Pythagorean influence is shown in the elaborate parallel between medicine and music and in the turn given to the exegesis of the words of Heraclitus about the hidden *harmonia*"); asimismo L. Robin (1929, p. 55, n. 1). Frente a ellos M. Vegetti (1995, pp. 68-73) propone una interesante lectura alcmeónico-hipocrática del discurso de Eríximaco y empedoclea del discurso de Aristófanes: "Per contro, Erissimaco polemizza esplicitamente contro Eraclito, osservando che l´armonia non può consistere nella tensione degli opposti nella misura in cui essi permangono come tali, bensì in un loro superamento nella *krasis* (186 e sg.). Implicita, ma chiara, anche la sua polemica contro pitagorici ed empedoclei, proprio perché egli lascia indefinita la serie degli opposti e non li concepisce come strutture sostanziali e permanenti, bensì come situazione che vengono superate grazie anche all´intervento armonizzante della *techne*. Del resto, non è a Erissimaco ma ad Aristofane che Platone attribuisce nel *Simposio* possizione tipicamente empedoclee (...) Appare quindi improprio lo scorgere nella figura di Erissimaco un segno dell´influenza della medicina italica sul Platone del *Simposio*, e non necessario il suo avvicinamento all´autore del *peri physon* o del *peri diaites*".

motriz, 36d-e), la alfarería (en la construcción del esqueleto, los huesos, 73e; de las vértebras y su unión con los tendones y la carne, 74a-d), la pintura (en la composición del quinto sólido regular, 55c)[314], el modelado de la cera (la carne, 74c; y su unión con los huesos, 74e); la formación de la lengua, 75a); la cestería (en el sistema respiratorio y sanguíneo, 78b-c) y la agricultura (las almas son implantadas en los instrumentos del tiempo, 41e; el alma se planta en el cuerpo, 42a; las partes del alma tienen sus raíces en la médula, que es como un campo de labranza que recibe la semilla divina, 73c; el origen de vegetales y plantas, 77a; el *eros* y la reproducción sexual, 91c-d)[315].

Cabe señalar aquí, para finalizar, que en el *Timeo* no se mencionan la música ni la medicina como dos aspectos propios de la actividad del demiurgo, aunque es bien conocido, y ha sido bien estudiado, el *analogon* que la medicina le proporciona a Platón como *techne*, así como los diferentes contextos y valores en que esta aparece en el conjunto de los diálogos[316]. No obstante, ambas surgen en el *Timeo* como resultado de la acción del dios: la música como percepción acústica de la perfección matemática del universo y motor de la armonización de los movimientos del alma humana con los del alma del mundo (47d-e) —propedéutica a la ὁμοίωσις θεῷ— y la medicina, por su parte, como intervención sobre las *metastaseis* y excesos o carencias de los elementos que rigen el funcionamiento del cuerpo (82a-b)[317]. El *Filebo*, en cambio, sí ofrece una relación directa con la medicina y también con la música. Como señala Th. J. Tracy

---

[314] Platón plantea la relación entre pintura y geometría en *Teeteto* 145 a, acerca del parecido físico entre Sócrates y Teeteto.

[315] Junto a estas actividades artesanales, L. Brisson estudia asimismo (1995, pp. 50-54) aquellas propias de la clase dirigente de la ciudad platónica, incidiendo en el valor institucional y jurídico que posee el término *demiourgos*.

[316] Cf., a modo de ejemplo, P. M. Schuhl, 1960; R. Joly, 1961; L. S. King, 1964; G. Lloyd, 1968, 1991; C. Joubaud, 1991 o M. Vegetti, 1995, del que extraigo esta cita general, pero apropiada: "Platone vedeva nella medicina, come in molte altre grandi *technai*, un modello di sapere compiuto perché delimitato dall´ambito specifico del suo oggetto (la salute e la malattia dei corpi), dotato di regole e procedure razionali, argomentabili e perciò trasmissibili, infine capace di provata efficacia rispetto al suo campo di conoscenza e operativitá. Ma nella medicina —e in particolare in quella sua tendenza che sulla base esplicita del *Fedro* possiamo definire `ippocratica´— Platone vedeva qualche cosa di più specifico, non rapportabile all´insime dei saperi tecnici" p. IX.

[317] Cf. C. Joubaud, 1991, 88-101.

(1969, p. 150): "(…) in the *Philebus* Plato is working against a background of medical theory. Next, Socrates observes that the whole art of music is established by the application of this principle to the *apeira* formed by high and low tonal qualities and by fast and slow beat. Then he remarks that, with regard to wintry cold and stiffing heat, the proper combination of limit and the unlimited does away with excess and irregularity and produces what is measured (*emmetron*) and proportionate (*symmetron*)". Es la combinación de límite e ilimitado a cargo de la divinidad lo que otorga ese estatuto de proporción al cosmos, que tanto la *techne* médica como la música estudian, analizan y restauran, estando ellas mismas basadas en ese estado de armonía y proporción. El comienzo de la *Nemea* IV de Píndaro ofrece un interesante correlato a esta unión entre música y medicina: "El mejor sanador de las fatigas, después que han hecho crisis, es el gozo. Las canciones, sabias hijas de las Musas, las alivian con la imposición de sus manos" (trad. A. Bernabé y P. Bádenas, 1984, p. 207). También en *Timeo* 80b se asocia la música con el más elevado placer, ya que en las revoluciones de los seres mortales se produce una imitación de la armonía divina. El contexto de este pasaje pertenece a la parte de fisiología humana del diálogo: se habla de los movimientos internos fruto de la respiración, de llenado y desplazamiento, del calor y de la refrigeración; de ahí se pasa a tratar los movimientos que generan sonidos agudos o graves, unos acordes por la semejanza y otros desafinados por la disimilitud del movimiento: "(...) y cuando los alcanzan, no los desordenan con la intercalación de otro movimiento, sino que unen el comienzo de una revolución más lenta y acorde con la más rápida que se está apagando y conforman una sensación mezcla de agudo y grave, con la que proporcionan placer a los brutos y felicidad a los inteligentes, porque en las revoluciones mortales se produce una imitación de la armonía divina" (trad. F. Lisi, 1992, p. 244)[318]. La armonía es fruto aquí de una *krasis* de tono alto y bajo (Taylor, 1935, p. 577), lo que se afirma explícitamente en *Filebo* 17c-d en lo que, para Huffman (2001) parece ser una exposición del método filolaico, y una de las más claras alusiones de Platón al pitagorismo. La armonía es, como conclusión, el

[318]αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινοῦσιν ἐκείνας, καταλαμβάνουσιν, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ᾽ ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν τῆς θάττονος, ἀπολη γούσης δέ, ὁμοιότητα προσάψαντες, μίαν ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας συνεκεράσαντο πάθην: ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον.

resultado de la acción divina sobre el mundo, de la ligazón del cosmos mediante un δεσμός que vincula todos los seres físicos a un plan teleológico universal y, por otra parte, muestra la belleza y proporción de la obra ordenadora del demiurgo.

III. GEOMETRÍA: *ARCHE* Y *METROPOLIS* DEL CONOCIMIENTO

Tanto la relación de Platón con el pitagorismo en términos generales como la posible influencia de Filolao y Arquitas que transmite la doxografía han supuesto un problema interpretativo no sólo a la hora de acercarse a determinados pasajes de los *Diálogos*, sino también en el momento de entender cuál fue la marca que dejó la secta de la Magna Grecia en ámbitos como la matemática, la cosmología o la fisiología. A la hora de establecer un paradigma de relación entre Platón y los pitagóricos nos encontramos con una suerte de péndulo que parece obedecer en ocasiones a circunstancias que rebasan estrictamente el análisis textual para someterse a un vaivén de idas y venidas, de aceptaciones y rechazos que parecen finalmente dibujar un complejo mapa; ejemplo de ello son las interpretaciones de Taylor y Cornford o, en los últimos años, las de Burkert, Kahn, Huffman, Kingsley o Brisson, en absoluto coincidentes, acerca de la relación de Platón con el pitagorismo. Ejemplos paradigmáticos del amplio espectro hermenéutico son, por una parte, Taylor, para el que Timeo sería un paradigma de filósofo natural y médico pitagórico del siglo V, apuntando principalmente a Filolao de Crotona como "modelo" del personaje; por otra, Cornford o Brisson para los que no cabe alusión pitagórica en el *Timeo*, ya que los conocimientos matemáticos son los propios de la época platónica y la que se conocía en la Academia, o, finalmente, Burkert que considera que la tradición interpretativa sobre el pitagorismo es una formación ideológica dentro de la propia Academia: los platónicos se vieron a sí mismos como continuadores del pitagorismo por una serie de modos de transmisión de conocimientos y prácticas de vida propios de la secta, pero en realidad la filosofía platónica era una reformulación que parte, en algunos aspectos, de ciertos principios pitagóricos que acabaron prácticamente irreconocibles en el seno de la Academia. Aunque no sea un tema específico de este trabajo, no hay que olvidar que, cuando se trata sobre la influencia de la Magna Grecia en Platón, se habla de un mundo que se abre a Egipto y a Oriente medio, circunstancia que siempre resulta difícil de calibrar, y que a veces se ve más enturbiada por el impulso, en ocasiones inconsciente, de unos especialistas que pretenden salvaguardar la imagen del milagro griego o de la absoluta originalidad de Platón, como fenómeno emblemático y único, frente a otras tradiciones filosóficas.

Parece al margen de toda duda el hecho de que la filosofía de Platón mantiene un diálogo activo con el pasado presocrático y con su propia contemporaneidad, que ese

juego es complejo —algo que se hace manifiesto en textos como *Gorgias*, *Teeteto* o *Parménides*— y que cualquier teoría que pretenda justificar influencias está puesta en tela de juicio desde el momento en que no cabe formarse una idea clara, definida y comúnmente aceptada del uso, valor y modo de lectura en época de Platón de unos autores y textos de los que no se conservan más que ruinas, brillantes pero ruinas al fin y al cabo. Lo que, por otra parte, cabe determinar, con cierta certeza, es que hay ciertas ideas en los diálogos —por ejemplo, la introducción de la cuarta causa en el *Filebo* o la figura del demiurgo en el *Timeo* analizadas *supra* pp. 155 y ss.—, que nos ponen delante de una problemática y de una estructuración conceptual que apenas podemos vislumbrar con anterioridad a Platón y que, de algún modo, conducen a otras fuentes distintas de las de los *logoi peri physeos* jonios, como las cosmologías poéticas (G. Naddaf, 1997, pp. 29-32; A. Capra, 2009, pp. 200-218; D. Sedley, 2009, pp. 246-258). En relación con la cuarta causa, como se ha visto *supra*, cabe señalar que, si bien hay un paralelo que se establece entre el *peras-apeiron* de Platón y los limitantes-ilimitados de Filolao, cuya mezcla genera como resultado un compuesto en el que es el elemento limitador el que determina la estabilidad del compuesto a partir de la introducción del número —principio de armonización bien ontológico (H. S. Schibli, 1996) bien epistemológico (C. Huffman, 1993)—, parece que en la cosmología de Filolao no estaba presente esa cuarta causa, ese aliento divino que en el *Timeo* o el *Filebo* cruza el cosmos dándole estructura, armonía, número y finalidad tanto a la unidad del mundo (*Timeo* 31a-b) cuanto a cada ser en todas sus partes y funciones. Esta introducción del número como principio de ordenación del cosmos no funciona exclusivamente en un plano ontológico o epistemológico, sino que muestra una serie de implicaciones fundamentales en la propia estructura física —cabría decir espacial y material, aunque con reservas hacia una significado concreto de este último término— y finalmente políticas. Estas implicaciones parten, como se va a analizar en lo que sigue, de una determinada concepción de la matemática y principalmente de la geometría que, de un modo u otro, acerca a Platón a dos figuras con las que la doxografía le ha puesto en relación: Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento. No obstante, si bien es cierto que la geometría ocupa un lugar en ellos que no parece documentado en ningún filósofo anterior ni contemporáneo, en Platón adquirirá unos desarrollos inéditos respecto de su función dentro de la filosofía pitagórica.

III, 1. Concepto de ἀρχαί en Filolao de Crotona

En el fr. 6 de Filolao de Crotona aparece el término ἀρχαί, que no se puede equiparar sencillamente a los elementos constitutivos de la naturaleza, como los *rizomata* de Empédocles y los cuatro elementos fundamentales de Platón en el *Timeo* (fuego-tierra-aire-agua). El texto reza: ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡιτινιῶν ἅδε τρόπωι ἐγένετο. Como se ha analizado antes, con relación al término ἁρμονία, donde cabe establecer semejanzas entre Filolao y la cosmología del *Timeo* es, por una parte, en el hecho de que los principios (ἀρχαί) son preexistentes, con lo que se emparentan con la noción de principio original de la naturaleza increado que se encuentra en la mayoría del pensamiento físico presocrático; en segundo lugar, en que estos no eran semejantes ni estaban relacionados y, finalmente, en que "era imposible que hubieran llegado a un orden si no hubiera acontecido una armonía, sea cual sea fuere el modo en que esta haya sucedido". No obstante, esta no es la única acepción que cobra la palabra en los textos que conservamos de Filolao. El fr. 13 y los testimonios A7a, A27, todos ellos considerados auténticos en la última edición del filósofo (C. Huffman, 1993), abren otros caminos.

En su interpretación del término, C. Huffman (1993, pp. 78-92) lo vincula con un interés metodológico: determinar el mínimo conjunto de principios necesarios para explicar los fenómenos en cada área de investigación a la que se aplica Filolao. En el fr. 6, de carácter ontológico y cosmológico, las ἀρχαί son los principios constituyentes de la *physis*, que no eran ni semejantes ni estaban vinculados, los limitantes e ilimitados. El comentario de Huffman al respecto (1993, p. 137) "It means `starting point´ and specifically a `starting-point´ in explanation" sitúa el término en una disquisición casi metadiscursiva: las ἀρχαί serían los principios de inteligibilidad que subyacen a todo acto de conocimiento y a toda disciplina. Estas ἀρχαί, en el contexto del fr. 6, son los principios no iguales y sin vínculo mutuo a partir de los que se genera el mundo como armonía que es, por tanto, posterior a los principios en existencia. A partir de la armonización de ambos es posible la semejanza y el género común necesario para el mantenimiento de la *physis* como unidad. En el fr. 13[319], en cambio,

[319] 13.1 *Theologumena arithmetica* p. 25, 17 de Falco: καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώιου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φ. <ἐν τ ῶι Περὶ φύσεως> λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός,

un texto fisiológico y médico, se afirma que el ser racional tiene cuatro ἀρχαί, centros vitales, de la intelección y de la sensibilidad, de los que nos ocuparemos en extenso en relación a la fisiología humana postulada en el *Timeo* y su relación con Filolao. Estas ἀρχαί son la cabeza, el corazón, el ombligo y los genitales y a su vez cada una de ellas es el *arche* de una facultad: el cerebro (*egkephalos*) es el origen del hombre, su centro; el corazón, de lo animal; el ombligo, de lo vegetativo mientras que los genitales lo son de todos los seres en cuanto conjunto (*xynapanton*), idea muy relacionada con el esquema fisiológico del *Timeo*. Aquí *arche* vale tanto para "origen" o "principio" como para "causa originaria" y por ello cada parte del cuerpo es el principio u origen de un rango de vida diferente (ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι); referido al cerebro adquiere el matiz de "principio distintivo" que diferencia la actividad propiamente humana de la del resto de animales, aplicada a los genitales es, sencillamente, el sentido de la reproducción sexual como origen de los seres vivos. Como se tratará en el capítulo cuarto, esta distinción del alma adquirirá en Platón (*República* y *Timeo*, principalmente) connotaciones que van más allá de la fisiología y que implican un sistema de articulación relacional entre la *physis tou holou* y la *physis tou anthropou*: la estructura tripartita del alma refleja las dinámicas y mecanismos del propio cosmos a fin de que sea posible la excelencia en la función de cada una de ellas; connotaciones que no podemos considerar originales de Filolao, sino platónicas.

En los testimonios transmitidos del crotoniata se mantiene un uso semejante. El contexto del testimonio de Filolao A27 en que aparece la palabra *arche* es médico y pertenece al papiro *Anonymus Londinensis*, el epítome de un tratado sobre medicina redactado en el Liceo aristotélico, posiblemente por su discípulo Menón, que es una importantísima fuente de información sobre teorías médicas. En él se mencionan la bilis, la sangre y la flema y se indica que son el *arche* de las enfermedades, a partir de cambios en estas sustancias que generan diversos desarreglos en los que desempeñan, asimismo, un papel los cambios bruscos y excesos diversos (calor, frío o

---

αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, α ἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <ἔχει> τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.

alimentación). El término sigue aquí empleado como explicación de una serie de fenómenos fisiológicos que son deductivamente analizados y elevados a un plano general de causas primeras. Nos centraremos en los aspectos fisiológicos en otro apartado, de modo que no es necesario profundizar más ahora.

Finalmente, y lo que servirá de punto de partida para el análisis de los textos de Platón, en el testimonio A7a se afirma que la geometría es el *arche* y la *metropolis* de la matemática; en suma, el fundamento del resto de saberes[320]. El problema que genera la interpretación de esta cita es ajustar esta afirmación con la teoría general de Filolao, en la que debería ser el número o la aritmética, en tanto principio epistemológico pitagórico, la que ocupara este lugar de *arche* y *metropolis*. Resulta difícil hacer conjeturas a partir de un escaso número de testimonios y fragmentos, pero sí cabe señalar que la geometría en época de Filolao había ya pasado por importantes avances de la mano de matemáticos como Hipócrates de Quíos y que poseía ya una firme estructura de principios básicos y demostraciones. C. Huffman (1993, p. 199) conjetura que quizá Filolao entendiera la geometría como un modelo de desarrollo para otras ciencias, más allá de las cuatro mencionadas por Arquitas de Tarento (astronomía, geometría, aritmética y música) y que posiblemente incluyera también la medicina, hipótesis que resulta atractiva y que podría ser un antecedente del papel fundamental que desempeña la matemática en tratados médicos como *Sobre la naturaleza del hombre* así como en la composición del cuerpo del mundo y del hombre en el *Timeo* platónico. Si el número es lo que nos permite llegar a conocer las cosas, es el modelo de la geometría el que nos brinda un modo de sistematizar y organizar el conocimiento: “Number may be the mother city of human knowledge, but it is geometry that is the mother city of science”.

Asimismo la aparición de μητρόπολις en el testimonio abre la cita de Filolao a otras interesantes conjeturas. Las connotaciones que tiene el término en el siglo V a. C. son claramente políticas y están completamente conectadas con la historia social griega desde la época arcaica: la metrópoli como origen de los colonos (Corinto respecto a Corcira, por ejemplo, en Tucídides I, 24)[321], así como de sus instituciones,

---

320 Plutarco, *Quaest. conv*. VIII 2, 1 p. 718 E: γεωμετρία κατὰ τὸν Φιλόλαον ἀρχὴ καὶ μητρόπολις ... τῶν ἄλλων (μαθημάτων).

321 Crotona fue fundada en torno a 733 a. C. por emigrantes del norte del Peloponeso y de la Lócrida (H. Bengston, 1986, p. 98). Cf. Estrabón (VI. I, 12) que refiere una interesante

por ejemplo, el fuego que se lleva ritualmente desde la metrópoli a la colonia (Heródoto I.146.2) [322]. No hay que olvidar que la Magna Grecia de la que procede el propio Filolao es resultado de una actividad colonizadora. Resulta un interesante uso metafórico el que lleva a cabo Filolao y tiene un paralelo en el tratado hipocrático *Sobre las carnes*, *circa* finales del V, comienzos de IV a. C., en donde en el capítulo 4 se afirma que el cerebro es la "metrópoli del frío y de lo viscoso" y el calor "la metrópoli de lo graso". Tendríamos, por tanto, un desplazamiento semejante a los que operan en la *isonomia* y *monarchia* de Alcmeón de Crotona o en *Timeo* 70a6 en donde Platón emplea el término *akropolis* para registrar la situación de sometimiento y obediencia del *epithymetikon* con respecto al alma intelectiva. El interés del texto médico radica en el valor que adquiere la palabra: μητρόπολις no significa exclusivamente "ciudad madre", sino origen, punto de arranque y, además, una continua tutela o relación con la colonia que ha surgido de ella. La metrópolis es el marco en el que se forman las características esenciales de una colonia, de suerte que este ἀρχὴ καὶ μητρόπολις estaría operando como una hendíadis: no se trata sólo del origen: lo que la geometría aporta es el sustrato que hace posible tanto el propio acto de conocimiento como la sistematización científica.

C. Huffman (1993, p. 197) conjetura aquí una doble interpretación del pasaje. Por una parte, una lectura literal e histórica: la geometría habría sido la primera de las ciencias matemáticas en generar un sistema de la mano de Hipócrates de Quíos, contemporáneo de Filolao, y serviría de modelo metodológico para la resolución de problemas en otras áreas. Por otra parte, en una sugerente interpretación, la idea de metrópoli remitiría a otras situaciones de la cosmología y fisiología de Filolao en las que la idea de centralidad está presente. El rito de llevar el fuego de la ciudad de origen a la colonia representa simbólicamente una vinculación a partir de su origen

---

mélange de testimonios sobre la fundación de la ciudad. Crotona era una prestigiosa ciudad de la Magna Grecia célebre por sus médicos (Democedes, que llegó a ser médico personal de Darío) y por sus éxitos en las competiciones olímpicas, victorias que se explicaban por la gran salubridad de su terreno y por la fortaleza natural de su gente, mencionada por Estrabón. Fue uno de los grandes centros pitagóricos del sur de Italia (Jámblico, *Vida pitagórica*, 195 y 249).

[322] A. J. Graham (p. 25): "It was the rule for the colonists to take with them fire from the sacred hearth (Hestia) of the mother city, in order to kindle with it the sacred hearth of the colony. The intention of this ritual act was clearly to make the new community in the deepest possible way continous with the old".

entre el *nomos* de la metrópoli y el de la fundación: esa idea del fuego sagrado del que dependen otros fuegos revela una relación semejante a la que se establece en la astronomía de Filolao, en la que los cuerpos celestiales giran alrededor del fuego central invisible que es el origen del cosmos, lo primero que fue armonizado y que se encuentra en el centro de la esfera: la *hestia* (frs. 7, 17 y DK A16 y A21). De manera análoga, el resto de las ciencias tendrían en la geometría su origen, centro y la fundamentación de su verdad. Asimismo el fuego-calor opera como origen en un plano embriológico y fisiológico (fr. 13), como veremos en relación a la estructura y funcionamiento del cuerpo humano. El esquema de representación de Filolao establece un triple paralelo entre la composición del cosmos, cuyo centro sería el fuego central, el cuerpo humano, cuyo origen y centro sería el fuego-calor, y la geometría como ἀρχὴ y μητρόπολις (y *hestia*) del resto de conocimientos lo que remite a una formalización conceptual estable que no resulta del todo ajena a la cosmología y fisiología platónicas. Además, y como se intentará analizar en esta sección, en varios diálogos (*Timeo*, *República*, *Gorgias*, *Teeteto*) la geometría funciona de un modo semejante a un *arche* en sentido filolaico, a un principio racional puro a partir del que se derivan conocimientos diversos, incluso ético-morales y políticos. No es sólo una ciencia que sistematiza conocimientos de planos y sólidos, sino la propia estructura última del cosmos y una de las huellas más evidentes de la acción del dios sobre el mundo.

III, 2. La geometría en el *Timeo*. El mundo como orden natural

En *Timeo* 48a-e, un pasaje que es la introducción al relato de la combinación de necesidad e inteligencia, Platón emplea en ocho ocasiones la palabra *arche*, dándole diferentes sentidos. En 48b2-3 (καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ᾽ ἀρχῆς) es el propio origen del que parte el discurso, el lugar de donde arranca el primer *logos*, el que necesita ser renovado. El anterior punto de partida (29e-30b) afirmaba que el mundo estaba hecho por el impulso de una divinidad que había dirigido todo el proceso hacia el orden y el bien. Como señala F. M. Cornford (1937, p. 161) tal había sido la guía hasta llegar al mundo de lo visible y a aquello que "carece de raciocinio e inteligencia" (46d). Por tanto es necesario en este punto una ἑτέρα ἀρχή que sea capaz de analizar estos principios irracionales que son el fuego, el

agua, el aire y la tierra y son previos a la generación del universo (48b3-4: πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως). Nadie ha desvelado antes el origen de estos cuatro elementos, pero se les ha considerado *archai* (58b7-8: ἀλλ᾽ ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός). Platón les niega este estatus de *archai*, en cuanto elementos primeros, irreductibles e inmutables, ni siquiera le interesa entrar a discutirlo (48c3: τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον). La tarea que resta es, por tanto, guardar observancia del grado de veracidad que tiene el *eikos logos*, lo que estaba en el propio origen de la disertación sobre cosmología y física (48d1-2: τὸ δὲ κατ᾽ ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν). Para ello es necesario llevar a cabo la disertación "tomando un punto de partida anterior al usual" (48d2-4: πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ᾽ ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ συμπάντων λέγειν)[323]. Por ello, en este nuevo arranque del *logos*, hay que invocar de nuevo al dios protector para que la marcha comience con buen pie (48d4-e1: θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ᾽ ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασώζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν). Como se va a exponer en este segundo *logos* —la explicación de la *chora* y la intervención de la divinidad sobre ella mediante números y formas— las auténticas *archai*, aunque no reciban este nombre, van a ser los triángulos que subyacen a los principios físicos y del movimiento, no los cuatro cuerpos básicos en continuo estado de cambio. Estos no pueden ser origen del movimiento (46d) porque sólo al alma le corresponde ser causa del movimiento: la causa ha de ser "artesana de lo bello y lo bueno", el resto de causas auxiliares son "origen de lo desordenado casual en todos los procesos (46e: λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται) [324].

Como es bien sabido, en el *Timeo*, la creación del cuerpo del mundo es un proceso de ordenación de cuerpos geométricos (53b-55d) y todas las sustancias complejas que hay en el cosmos (58c-61c) son derivaciones de los cuatro elementos

[323] Cf. la nota de F. Lisi en su traducción (1992, p. 199, n.55).

[324] F. M. Cornford (1937, p. 162: "Plato intends to maintain that they are not original causes of motion and so of world-formation. The only source of motion is the self-moving soul, `the causation of the intelligent nature' (46d)".

primordiales que están asociados con cuatro poliedros regulares. La geometría es un límite impuesto al proceso continuo del devenir de unos cuerpos en otros y ejemplifica el modo en que una estructura estable contiene un principio continuo de cambio e inestabilidad; en suma, geometría significa la propia tarea de ordenación del mundo que lleva a cabo el demiurgo. Como señaló Rivaud (1925, p. 80), la teoría de las figuras elementales sirve para explicar de qué modo el orden se introduce en el caos de cualidades en movimiento. Gracias a sus propiedades definidas e invariables, estas figuras fijan una cierta estabilidad en el devenir, mas no son las que forman la sustancia, que sigue estando constituida por las cualidades cambiantes. Los cuatro poliedros regulares, a su vez, están formados a partir de dos triángulos rectángulos a los que, en última instancia, puede reducirse la estructura material del universo entero. El dios lo formó a partir de cuatro elementos para la excelencia de un cosmos en el que no hay gobierno de la *tyche* ni un continuo proceso de azar[325]. Dado que este debía tener profundidad, era necesario que fueran cuatro los elementos para que, como explica Platón, dos extremos estén conectados por dos medios (32b: νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν). Los cuatro elementos son cuerpos (*somata*) y poseen tridimensionalidad (*bathos*)[326]. Toda superficie de una cara plana está compuesta por triángulos (53c6-7: ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν). El triángulo es la superficie contenida por el menor número de líneas rectas, de modo que

[325] Para F. M. Cornford (1937, p. 210) se puede conjeturar que el modelo físico-geométrico del *Timeo* es una respuesta al atomismo de Demócrito y Leucipo: "Atoms were discrete particles of minimal size and definite shape; but Democritus had given them any and every variety of shape. Plato will not leave this matter to chance. He has adopted the Empedoclean doctrine that there are four primary bodies; and now he assigns to each the shape of one of the regular geometrical solid, so that there are just four shapes, chosen because they are the best". Tanto Platón como Leucipo definieron los elementos primordiales como figuras indivisibles: la gran diferencia es que para Leucipo eran infinitos y sólidos, para Platón, en cambio, planos y limitados a cuatro.

[326]Cf. L. Brisson (2003, p. 191): "*Bathos* is an abstract noun designating the third dimension, that caracterizes solid bodies or volumes in space, unlike surfaces, which have only two dimensions, length ann breadth. Depth, in turn, is necessarily surrounded by surfaces *(anagke ten epipedon perielephenai physin*)".

es irreductible ella misma a planos más sencillos[327]. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos que tienen cada uno de ellos un ángulo recto y los otros agudos (54 a1: τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεταιτριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας). Uno de los triángulos es isósceles y el otro escaleno. El isósceles siempre tiene la misma longitud en dos lados, pero en el caso del escaleno, que puede tener diversas relaciones entre los lados, la divinidad escogió el más apropiado: aquel en el que el cuadrado del lado mayor es tres veces el cuadrado del menor (54b); dos de estos forman un triángulo isósceles. A partir de estos triángulos se construyen los poliedros. Tres de los cuatro están delimitados por triángulos equiláteros y el cuarto por el cubo. El triángulo equilátero es el que "tiene una hipotenusa de una extensión del doble del lado menor. Cuando se unen dos de estos por la hipotenusa, tres veces, de modo que las hipotenusas y los catetos menores se orienten hacia un mismo punto como centro, se genera un triángulo equilátero de los seis" (trad. F. Lisi, 1992, p. 209)[328]. El diámetro es la línea que une los vértices opuestos de un cuadrángulo, que corresponde con la hipotenusa de los triángulos rectángulos que forman el cuadrángulo. Platón construye aquí el cuadrado con cuatro triángulos isósceles rectángulos con sus lados rectos unidos en el centro para formar un cuadrilátero equilátero (55b). Como señala L. Brisson (2003, p. 192) era suficiente la unión de dos triángulos rectángulos para formar un cuadrado. Su hipótesis es que, en el caso del cuadrado y del triángulo equilátero, Platón pretendía encontrar un centro de simetría axial (escolio a Euclides, *Elementos* XIII, 18) para que ninguno de los triángulos que constituyen el cuadrado o del triángulo equilátero tuviera ninguna preeminencia frente al resto[329]. Los otros tres poliedros —el tetraedro, el octaedro y el

---

[327] Resulta interesante que Platón no vaya aquí más lejos, explicando los triángulos, a su vez, como líneas expresadas por números. El *Timeo* trata sobre el origen del mundo físico y, por tanto, no necesita ir más allá de la superficie, el ámbito a partir del cual es posible la tercera dimensión, ya que sin tercera dimensión no hay sensación (F. M. Cornford citando a A. T. Nicol, 1937, p. 125).

[328] 54d-e: στοιχεῖον δ᾽ αὐτοῦ τὸ τὴν ὑποτείνουσαν τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει: σύνδυο δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον συντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου γενομένου, τὰς διαμέτρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς ταὐτὸν ὡς κέντρον ἐρεισάντων, ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονεν.

[329] Para L. Brisson esto supone una crítica al pitagorismo, en el que la izquierda y la derecha tenían valores opuestos, según el testimonio de Aristóteles, *Metafísica* I, 986a24-25.

icosaedro— se construyen a partir de triángulos equiláteros. Como señala L. Brisson (ibídem, p. 192): "The `solid angle´ (*sterea gonia*) is the name given to the three-dimensional figure formed by several plane angles situated in the same plane, but having their vertex in common". El ángulo de 180 grados es la suma de los tres ángulos que forman el vértice de un triángulo equilátero. Cuatro de estos ángulos generan un tetraedro, que puede ser inscrito en una esfera; ocho, el octaedro; veinte, el icosaedro (55a-b). El cubo, en cambio, se compone de ocho ángulos sólidos formados a partir de seis cuadrados que derivan de cuatro triángulos rectángulos isósceles (55b-c). El mundo está compuesto de estos elementos y tiene la apariencia de una esfera, a la que se alude de manera enigmática en 55c: "Puesto que todavía había una quinta composición, el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó"[330]. Esta figura puede ser el dodecaedro, el quinto de los poliedros, que también puede ser inscrito en una esfera y que es muy semejante a esta[331].

El fuego, el agua, la tierra y el aire están cada uno de ellos relacionados, respectivamente, con uno de los cuatro poliedros y esta asociación vincula las características geométricas de los lados y vértices de los poliedros con las propiedades físicas de cada uno de los elementos (55e-56b). Como se ha señalado antes (54b-c) tres poliedros-elementos derivan del triángulo "que tiene los lados desiguales" mientras que el cuarto procede del isósceles. Los que están construidos a partir del escaleno pueden cambiar unos en otros (fuego, aire, agua), mientras que la tierra, el cubo —la figura menos móvil (55e)— no se puede transformar en ninguno de los otros tres[332]. La figura con las caras más pequeñas es la más cortante, aguda y liviana (el fuego), a continuación el aire y la tercera en posición el agua. Los elementos más pequeños son

---

[330] ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.

[331] *Fedón* 110b: "las pelotas de doce pieles" (αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι). Asimismo en la *Carta XIII*, texto que no puede ser atribuido a Platón, hay una interesante referencia a los τοὺς συσφαιριστὰς, que puede interpretarse como "compañeros de la esfera" en una posible alusión a los geómetras pitagóricos.

[332] Para F. M. Cornford (1937, p. 216) la exclusión de la tierra del ciclo de transformaciones es una mera consecuencia de la decisión de asignarle el cubo como poliedro: "The exclusion of the earth from the cycle of transformation is simply a consequence of the decision to assign the cube to earth". En *De caelo* 306a, 2 se critica esta exclusión por ir en contra de los hechos y de la evidencia de los sentidos.

invisibles para nosotros que sólo podemos percibirlos en masas (56c). Los cuatro elementos se encuentran dentro de la esfera del mundo (32c) que es, a su vez, una figura geométrica que los engloba, y se distribuyen por su peso y por los cambios estructurales y de lugar a los que están sometidos en cuatro círculos concéntricos: el fuego en la periferia, a continuación, el aire, el agua y la tierra en el centro[333]. El orden racional que se impone a lo caótico-generado es matemático, y, en primera instancia, geométrico. La naturaleza geométrico-matemática imprime regularidad y simplicidad en la estructura corpórea de las cosas "che, a loro volta, garantiscono la bellezza e, nei limiti del possibile, l´ordine perfetto dell´universo, che, è bene ricordarlo, deve rispecchiare, secondo le intenzioni del demiurgo, l´assoluta bellezza e perfezione del modello intelligibile in base al quale esso è costituito" (F. Fronterrotta, 2007, p. 186).

Un punto tan importante como oscuro es el papel que desempeña la *chora* en la construcción geométrica de los cuerpos. Timeo no hace ninguna referencia a la *chora* en el largo *excursus* acerca de los triángulos y la formación de los poliedros, pero se afirma que los elementos poseen un aspecto dinámico y están en un continuo proceso de cambio (llegar a ser-destrucción). En 49a-b Timeo introduce la tercera clase, la *chora*, "receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην)". A continuación, indica las dificultades para conocer los cuatro elementos y determinar su estado, ya que estos cambian continuamente unos en otros, de modo que resulta difícil aplicarles un nombre con propiedad. Es necesario, por tanto, referirse a ellos según la lógica de un *eikos logos*[334]. Tanto el agua, como el aire, la tierra y el fuego están continuamente

---

[333] Esta asignación del elemento fuego al exterior aparece asimismo en el tratado hipocrático *Sobre las carnes*, en el que se encuentran varios puntos en común con la cosmología del *Timeo*. Según este texto: "Cuando todo sufrió la gran convulsión, la mayor parte de este elemento (el calor) salió hacia el círculo exterior. Creo que esto es lo que los antiguos denominan `éter´. Otra parte, la segunda, situada por debajo de aquel, recibe el nombre de `tierra´ y es fría, seca y llena de movimientos. En ella hay también una gran cantidad de calor. La tercera parte es la del aire, que se encuentra más cerca de la tierra y constituye una capa muy húmeda y espesa" (trad. J. de la Villa Polo, 2003, pp. 149-150). Como señala el traductor en la nota, hay versiones semejantes de la cosmología por separación en Anaximandro (DK 12 A 10) y Empédocles (DK 31 A 30).

[334] 49b: χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν: τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν

sometidos a un movimiento de rarefacción, evaporación, condensación y solidificación de modo que no admiten una predicación deíctica "este fuego", sino sólo una *dinámica*, "lo que tiene tal propiedad". Sólo es posible aplicar una denominación deíctica a aquello en lo que aparece cada uno de ellos y en lo que a continuación desaparece (49e-50a).

T. K. Johansen (2004, p. 120) lleva a cabo un interesante análisis de la cuestión y determina que, a la luz del texto, no habría que tomar tanto la noción de la *chora* como *hyle*, como materia[335], sino precisamente como espacio en el que entran las cosas en su llegar a ser, operan movimientos y cambios y del que parten cuando se destruyen: "it is this feature of bodies as continuously coming-into-being and being destroyed that Timaeus refers to when he describes the bodies as always changing into each other. In other words, when Timaeus introduces the receptacle he does so in relation to a puzzle concerning the way in which bodies are always coming into and going out of being". Como define el propio Timeo en 52b: la *chora* proporciona un lugar, una sede, a todo lo que tiene origen (ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν)[336]. Habría que entender la *chora*, por tanto, como espacio dinámico, no de construcción, ya que no parece que sea un principio operativo en la formación de los cuerpos geométricos[337]. El movimiento, tal y como aparece en la comparación con el cedazo y los granos, no

---

μᾶλλον ἢ πῦρ, καὶ ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ᾽ ἕκαστόν τε, οὕτως ὥστε τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν. πῶς οὖν δὴ τοῦτ᾽ αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; La crítica al conocimiento sensorial de este pasaje recuerda bastante a la crítica de Protágoras enunciada en el *Teeteto* (152a-186e).

[335] Cf. Aristóteles, *Física* IV 209b10 y ss. Sobre el problema de la interpretación que hace Aristóteles de la *chora*, cf. T. K. Johansen (2004, pp. 132-136). Asimismo F. Lisi (2001, pp. 18-19) sobre el carácter no corporal de la *chora* y el precorporal de los triángulos por ser elementos que preceden al acto creacional.

[336] La ideas no permiten nada que venga de otro lado ni, por su parte, entran en el espacio de la *chora*: 52a1-4: ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

[337] T. K. Johansen (ibídem, p. 121): "The relationship between appearances and the receptacle is thus figured in spatial terms: the appearances occur in the receptacle (*en hoi eggignomena*) and are destroyed from there (*ekeithen*). For Timaeus, coming-into-being always has a prepositional complement. It is coming-into-being *in* (cf. *hosa prosekei tini gignesthai*, 52c4), whilst destruction is destruction *from* the receptacle".

tiene su origen en los cuerpos, sino en la propia *chora* que está sujeta al movimiento a causa del desequilibrio y desigualdad de su naturaleza. Son los cuerpos los que, movidos por la *chora*, generan a su vez alteraciones en el movimiento de esta (F. Lisi, 2001, p. 18). El cambio de los cuerpos, no obstante, es un cambio que encuentra su movilidad y mutabilidad dentro de unos límites que impone la estructura matemática dada por el dios, de suerte que "del conjunto de todos los procesos que se dan en el receptáculo este universo es la mejor estructuración posible del devenir" (F. Lisi, 2001, p. 14). Después del ordenamiento del cosmos que realiza el dios, el cambio de los cuerpos está sujeto a leyes geométricas (56c9-57b7). Antes los elementos sólo dejaban huellas en la *chora* y no tenían realidad geométrica, se encontraban en el estado "en el que se halle todo cuando el dios está ausente" (53b2). Las leyes geométricas que expone Timeo parten de la descomposición y reformación de los triángulos equiláteros que comparten los elementos como realidad geométrica última de todos sus planos, de suerte que el cambio es transformación en otra figura: un cuerpo de agua, un icosaedro, se puede transformar en cinco cuerpos de fuego (tetraedros) porque un cuerpo de agua contiene veinte triángulos equiláteros y un cuerpo de fuego cuatro triángulos equiláteros. Por otra parte, un cuerpo de agua puede devenir en un cuerpo de fuego y dos de aire (octaedros). La tierra, al estar compuesta por triángulos isósceles, no se puede convertir en otra clase de cuerpo. La transformación de los cuerpos supone una división (*diakrisis*) y composición (*synkrisis*) de los triángulos básicos (Johansen 2004, p. 125).

El cambio en los elementos es presentado de una manera ciertamente sorprendente, tanto por el lenguaje bélico empleado como por las imágenes de las que se sirve, que recuerdan en parte a los pasajes sobre fisiología humana y las enfermedades en el que estas aparecen caracterizadas con atributos políticos (*Timeo* 82a, 83a, 85e-86a), de suerte que los elementos se encuentran sometidos a un continuo proceso de dominación, sometimiento y cambio que resulta, por otra parte, un tanto paradójico si se entiende este *agon* en cuanto estado natural. Hay sólo dos resultados posibles para este conflicto entre partículas o se dispersan en el cosmos, reuniéndose con otras de su género, o se asimilan al elemento dominante[338]: "Reflexionemos esto nuevamente así: cuando el fuego encierra alguno de los otros elementos y lo corta con el filo de sus ángulos y sus lados, dicho elemento deja de fragmentarse cuando

[338] Cf. A. E. Taylor (1928 p. 388-389)

adquiere la naturaleza de aquel —pues nada es capaz de cambiar a un género semejante e igual a él ni de sufrir nada a causa de lo que les semejante e idéntico— pero mientras el que se convierte en otro elemento, aunque inferior, luche contra uno más fuerte, no cesa de disolverse. Y, a su vez, cuando unos pocos corpúsculos más pequeños, rodeados por muchos mayores, son destrozados y se apagan, si mutan en la figura del que domina, cesan de extinguirse y nace del fuego el aire y del aire el agua. Pero siempre que se concentran y alguno de los restantes géneros los ataca y combate, no cesan de disolverse hasta que, batiéndose en retirada y dispersados, huyen hacia lo que es del mismo género, o, vencidos, de muchos cuerpos pequeños surge uno semejante al vencedor y permanece junto a él" (trad. F. Lisi, 1992, p. 212)[339].

El movimiento sigue la ley de la atracción de semejantes. Se produce un cambio de región por parte de los elementos (57c), pero en cuanto los corpúsculos se "diferencian de sí mismos para asemejarse a otros", la vibración de la *chora* los traslada al lugar que les corresponde, para unirse allí "a los cuerpos a los que eventualmente se han asemejado" (τὰ δὲ ἀνομοιούμενα ἑκάστοτε ἑαυτοῖς, ἄλλοις δὲ ὁμοιούμενα, φέρεται διὰ τὸν σεισμὸν πρὸς τὸν ἐκείνων οἷς ἂν ὁμοιωθῇ τόπον), de modo que el principio de atracción de lo semejante rige el propio proceso de cambio en la *chora*, en la que el dios ha introducido un límite al devenir. En 56c se afirma esta intervención de la divinidad sobre la *chora* mediante persuasión para armonizar (συνηρμόσθαι) en el mayor grado posible este espacio de acontecimientos: "en todas partes el dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la

[339] 56e-57b: ὧδε γὰρ δὴ λογισώμεθα αὐτὰ πάλιν, ὡς ὅταν ἐν πυρὶ λαμβανόμενον τῶν ἄλλων ὑπ᾽ αὐτοῦ τι γένος τῇ τῶν γωνιῶν καὶ κατὰ τὰς πλευρὰς ὀξύτητι τέμνηται, συστὰν μὲν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν πέπαυται τεμνόμενον—τὸ γὰρ ὅμοιον καὶ ταὐτὸν αὑτῷ γένος ἕκαστον οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποιῆσαι δυνατὸν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὁμ οίως τε ἔχοντος—ἕως δ᾽ ἂν εἰς ἄλλο τι γιγνόμενον ἧττον ὂν κρείττονι μάχηται, λυόμενον οὐ παύεται. τά τε αὖ σμικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μείζοσιν πολλοῖς περιλαμβανόμενα ὀλίγα διαθραυόμενα κατασβεννύηται, συνίστασθαι μὲν ἐθέλοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ἰδέαν πέπαυται κατασβεννύμενα γίγνεταί τε ἐκ πυρὸς ἀήρ, ἐξ ἀέρος ὕδωρ: ἐὰν δ᾽ εἰς ταὐτὰ ἴῃ καὶ τῶν ἄλλων τι συνιὸν γενῶν μάχηται, λυόμενα οὐ παύεται, πρὶν ἢ παντάπασιν ὠθούμενα καὶ διαλυθέντα ἐκφύγῃ πρὸς τὸ συγγενές, ἢ νικηθέντα, ἓν ἐκ πολλῶν ὅμοιον τῷ κρατήσαντι γενόμενον, αὐτοῦ σύνοικον μείνῃ.

necesidad” (trad. Lisi, 1992, p. 211)[340]. Los cuerpos se encuentran en un estado continuo de mezcla y transformación y el cosmos “no cesa nunca de convertirse uno en otro y de trasladarse de un lugar a otro” (58a: πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι᾽ ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς, οὐκ εἴπομεν). Como señala Johansen (2004, p. 126) el cosmos físico es el ámbito de estas transformaciones: “For all we have on this level are triangles moving from one place to another, temporarily hooking up with other triangles before they are again dissolved and move on. There is no coming-into-being and destruction of triangles, only movement from place to place”.

Los elementos primordiales tienen forma y número[341]; un número que, con varias salvedades y de distinta manera, cabe poner en relación con el papel central que desempeña el número tanto en la cosmología general pitagórica —en cuanto principio ontológico y/o epistemológico— como en el *Timeo*, como elemento que restringe lo ilimitado a partir de la intervención del dios sobre la *chora* (53b 4-5: πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Antes de la intervención divina, los elementos primordiales se encontraban en un movimiento sin determinación, sin proporción ni medida (53 a8: ἀλόγως καὶ ἀμέτρως), la situación descrita —y a la que se ha hecho referencia *supra*— como “el estado en el que probablemente se halle todo cuando un dios está ausente de algo” (53b 3-4: ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός). El estado resultante de la intervención divina que aplica la forma y el número sobre lo indeterminado genera elementos “tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así” (53b 5-6: τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι), con un uso del verbo συνιστάναι para la tarea de composición que cabe poner en relación con el fr. 6 de Filolao, como se ha visto antes.

Por tanto, las figuras centrales sobre las que se construye la corporalidad de los elementos, su superficie y profundidad, son los triángulos regulares. Los estados

---

[340] 56c3-7: καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι᾽ ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

[341] F. Lisi (2001, p. 17): “son expresión de una proporción y medida muy estrictas. Dicho en otras palabras: estos triángulos son también producto de la acción divina, pero el discurso de Timeo excluye intencionalmente el tratamiento de su origen (52d6-7)”.

originales y previos a esta composición regular, sólo "los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él" (53d 6-7: τὰς δ᾽ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ). Estas ἀρχαί que sólo conoce el dios parecen remitir tanto al límite de conocimiento enunciado por Timeo en el proemio a su *logos* (29c-d) como a esa naturaleza en sí misma de la que habla Filolao y que admite conocimiento divino pero no humano (fr. 6: αὐτὰ μὰν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν). Por otra parte, la propia configuración corporal del cosmos en tanto desarrollo y movimiento continuo de cuerpos a partir de triángulos, de formas geométricas, no está demasiado lejana de la afirmación de la geometría como *arche* y *metropolis* del resto de saberes. La geometría, en este sentido, sería la auténtica raíz de la física, lo que significa que en realidad la *physis*, en su constitución material, está regida por un movimiento ordenado y dirigido hacia el bien. Sin ser necesario atribuir una alusión pitagórica en esta enigmática expresión, cabe interpretarla en el marco de la iniciación y práctica de la matemática como disciplina que propicia un cuidado del alma que tiende a la *homoiosis theo*, el ideal de sabiduría platónico.

Con relación a estas ἀρχαί, los comentaristas mantienen posturas discrepantes. F. M. Cornford mantiene en su comentario un cauto silencio sobre el pasaje (1937, pp. 212-213) y parece que prefiere vincular estas últimas ἀρχαί con el conocimiento de los matemáticos filósofos, los que saben que "a very long chain of propositions reaching back to the ultimate premisses of the science is needed before you can solve problems so difficult as the construction of regular solids, as set out in Euclid xiii", lo que no acaba de explicar la ineludible afirmación religiosa del pasaje. L. Brisson (1992, pp. 358 y ss.), por su parte, muestra claras dudas sobre el origen pitagórico de la cosmología platónica. En su análisis de la doxografía y de la afirmación de que "Platón pitagoriza" (Aecio, DK I, 403.8-12) pone en duda el hecho que fuera el propio Pitágoras el que descubriera las cinco figuras sólidas y postulara las relaciones tierra-cubo, fuego-pirámide, aire-octaedro, agua-icosaedro y la esfera del universo-dodecaedro. No obstante, concede crédito al testimonio de Jámblico (*Vida pitagórica*, XVIII 88) que parece afirmar que el entorno pitagórico de la Magna Grecia conocía la formación de la esfera a partir de la unión de doce pentágonos[342]. La arqueología viene

[342] "Y en cuanto a Hípaso se dice sobre todo que era un pitagórico, pero el hecho de divulgar mediante un dibujo, por primera vez, la esfera de doce pentágonos desapareció en el mar por

a demostrar, además, que a mediados del primer milenio a. C. ya se conocía el dodecaedro regular[343]. Lo que pone en duda Brisson es que este conocimiento haya podido pasar de un estado empírico en época pitagórica y que se haya podido construir matemáticamente los cinco sólidos regulares antes de Teeteto, del que la Suda señala que fue "el primero que trató sistemáticamente los cinco sólidos regulares", lo que significa que los construyó teóricamente. Concluye Brisson: "Bref, la représentation géométrique de la réalité physique, telle qu´explicitée par Platon, est tributaire des recherches en cours dans l´ancienne académie, et, par conséquent, de l´état des découvertes dues a Théétète notamment" (1992, p. 359). La matemática expuesta en el *Timeo* rebasa el grado de geometría empírica que Brisson concede a los pitagóricos, algo semejante a lo que señala A. E. Taylor (1928, p. 364) que encuentra poco plausible que los pitagóricos del siglo V a. C. supieran cómo representar los ángulos de un triángulo mediante números, ya que ello presupone conocimientos matemáticos que no se encuentran hasta época alejandrina; lo que sí conocían, a modo de ejemplo, era que, dada una ratio 3: 4 : 5 en las medidas de los tres lados, la relación es la de un triángulo rectángulo. Por otra parte, en su traducción anotada, L. Brisson (2001, p. 252[344]) se hace eco de los que ven en este pasaje una referencia a las doctrinas no escritas (Th. Szlezák, 1997, p. 199), mas sin darle mucho crédito: "On peut tout simplement penser que, par cette remarque, Timée se borne à indiquer que la difficulté qu´elle présente réserve l´explicaction qu´il va a proposer à un tout petit nombre d´êtres humains, les philosophes", vinculándolo además con la afirmación hecha un poco antes, en 51e, acerca de la diferencia entre la inteligencia y la opinión ("cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres"). La asociación entre ambos pasajes es ineludible, pero tampoco ahonda mucho en su significación ni en la importancia que tiene un enunciado tal, precisamente cuando va a darse paso a un largo *excursus* sobre los triángulos, las figuras y los elementos primordiales, sobre sus cualidades y movimientos, una de las

---

impío, mas pudo coger fama de inventor, y eso que todo pertenecía a `aquel hombre´. En efecto denominan así a Pitágoras y no lo llaman por su nombre".

[343] En 1885 en las Colli Euganei, cerca de Padua, se encontró un dodecaedro regular. No es el único, se conservan al menos 36 objetos de forma dodecaédrica que son de origen celta (L. Brisson, 1992, p. 359).

[344] Misma idea en L. Brisson 2003, pp. 191-192 y n. 7.

partes fundamentales de la exposición de Timeo, puesto que el paradigma matemático que emplea el demiurgo en la construcción del cuerpo del mundo discurre en paralelo a la pauta matemática que ha seguido en la construcción del alma del mundo (34b-36b).

A. E. Taylor (1928, p. 364 ss.), en cambio, aborda el pasaje en otra clave y recoge esta —interesante y no desestimable— afirmación piadosa de Timeo, de que hay orígenes previos a los triángulos, y la vincula directamente con el pitagorismo: "If we remember that Timaeus is a Pythagorean and that the ultimate *archai* of the Pythagoreans were *peras* and *apeiron*, it at once occurs to us that `to begin at the very beginning´ we should expect to be told in what way the two triangles behind which Timaeus never attempts to go in his cosmology are themselves produced from *peras* and *apeiron* (...). Now the triangles which Timaeus is about to take as *archai* for his cosmology are determinate patterns or figures. They are the determination of something by a definite numerical law". La hipótesis de Taylor resulta bastante sugerente: el conocimiento que estaría en manos de los "amigos de los dioses" sería la aritmética, la ciencia de ciencias. La geometría sirve como ciencia e instrumento para la construcción y el conocimiento de cuerpos, pero si se analiza de un modo aritmético, entonces las propiedades de un triángulo pasan a depender realmente de la relación entre números. Estas relaciones aritméticas, para Taylor, son el don dado traído por un Prometeo a los hombres del que se habla en el *Filebo*. No obstante, como ya se ha indicado, no es la intención de este trabajo llevar a cabo una defensa a ultranza de una lectura pitagórica o pitagorizante del *Timeo* platónico, ni buscar huellas e indicios pitagóricos en los recodos y vericuetos de los textos de Platón, ya que ambos constructos intelectuales están sujetos a intenciones distintas, pero tampoco se puede pasar por alto que hay una serie de fundamentos conceptuales, que podríamos incluso calificar como esquemas de representación e incluso ideológicos, que, en algunos puntos de su filosofía, parecen acercar a Platón más al pitagorismo que al resto de escuelas de la filosofía griega, tal y como entendió la mayoría de la tradición doxográfica posterior.

Es necesario aquí hacer una tentativa de valoración de lo que supone la geometría y la aritmética, no sólo como corpus de conocimiento sistematizado y estructurado en principios y demostraciones, ni como modo de acceder al número-límite que se encuentra en la estructura interna de todo aquello que hay en la *physis*, sino como disciplina propedéutica. En definitiva, el valor que trasciende la matemática

como conocimiento y se proyecta hacia la constitución y desarrollo del alma dentro de una estructura general en la que se está poniendo en juego su salvación. Para Platón, uno de los cometidos de la filosofía es aproximarse al dios lo más posible, o en caso óptimo, lograr una semejanza plena con él (*homoiosis to theo*)[345]. Para ello, según se explica en el *Timeo*, es necesario observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo y aplicarlas al entendimiento humano, ya que hay una relación de *syggeneia* entre el alma humana y el alma del mundo, hasta lograr imitar las revoluciones completamente estables del dios (47c-e). Todo está traspasado por el número y las formas (*eidosi*) y es precisamente la introducción de estos lo que determina el paso del estado del mundo como *chora* al mundo como cosmos. El conocimiento que profundiza sobre estas relaciones eleva al hombre a la divinidad, como se ha visto antes, y aunque pueda parecer paradójico, tiene parte de su origen en la vista y del oído, mediante los que somos capaces de entender lo que de estable y divino hay en las formas y razones matemáticas que subyacen a todos los seres físicos. La geometría posee una articulación doble: por una parte, hace referencia a las relaciones exclusivamente numéricas y no físicas y, por otra, encarna estas relaciones en objetos físicos, dando testimonio de la presencia de cierto orden de regularidad en lo que parece un puro cambio. Por ello, la vista y el oído no son ámbitos de sensación irracional, sino medios necesarios para poder captar el mundo como imagen —como obra demiúrgica, obra de arte, en suma— única posibilidad de percepción estable posible para el hombre.

El mundo es imagen imperfecta, al estar sometido a génesis, mas el modelo representa la perfección plena. Los tres relatos creacionales suponen la plena excelencia del artesano y aunque haya devenir se afirma que "del conjunto de todos los procesos que se dan en el receptáculo, este universo es la mejor estructuración posible del devenir" (F. Lisi, 2001, p. 14). El ser humano, a pesar de esa *syggeneia* natural que le vincula con el mundo como cosmos no alcanza el grado de perfección necesario, como tampoco la comunidad en la que se desarrolla su existencia es perfecta, sino que tanto el individuo como la *polis* están sometidos a *metastaseis* continuas (acerca de la enfermedad: *Timeo* 85e-86a). La geometría, como se verá, supone una *therapeia* frente a este riesgo innato e ineludible (*Gorgias*, 508a4-8)

[345] Cf. D. Sedley (1997, pp. 327-339).

III, 3. La geometría pitagórica

Un largo pasaje de la *Vida pitagórica* de Jámblico, ya mencionado (18.88-89), sirve para introducir un acercamiento al valor político de la geometría que tiene varios ecos en los diálogos platónicos, transcribo el pasaje entero por su interés: "Procedente de Samos, en Jonia, en la tiranía de Polícrates, llegó Pitágoras, cuando Italia estaba en su apogeo, y se hicieron amigos suyos los gobernantes de las ciudades. Entre estos, con los de mayor edad, que no disponían de tiempo libre por ocuparse en los asuntos políticos, dado que le era difícil relacionarse con ellos por medio de las ciencias y sus demostraciones (διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων), mantenía conversaciones sencillas, considerando que era igualmente útil saber qué era necesario hacer aunque no se conociera el motivo, del mismo modo que los que están bajo el cuidado de los médicos, por no oír las causas de cada cosa que tienen que hacer, no dejan de conseguir su salud. Y con cuantos jóvenes se encontraba, que tenían capacidad para esforzarse y aprender, se relacionaba con ellos por medio de demostraciones y sesiones científicas (δι' ἀποδείξεως καὶ τῶν μαθημάτων). Ellos, por su parte, los matemáticos, surgieron de estos; los acusmáticos, a partir de aquellos. Y en cuanto a Hípaso se dice sobre todo que era un pitagórico, pero por el hecho de divulgar mediante un dibujo, por primera vez, la esfera de doce pentágonos desapareció en el mar por impío, mas pudo coger fama de inventor, y eso que todo pertenecía "a aquel hombre". En efecto, denominan así a Pitágoras, y no lo llaman por su nombre. Los pitagóricos dicen que divulgaron la geometría de esta manera. Uno de los pitagóricos perdió su hacienda y, como esto fue un hecho desgraciado, se le concedió hacer fortuna a costa de la geometría. Pitágoras llamaba a la geometría 'historia' (ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία)" (trad. M. Periago Llorente, 2003, pp. 75-76)[346].

---

[346] ἀφικέσθαι τὸν Πυθαγόραν ἐξ Ἰωνίας καὶ Σάμου κατὰ τὴν Πολυκράτους τυραννίδα, ἀκμαζούσης Ἰταλίας, καὶ γενέσθαι συνήθεις αὐτῷ τοὺς πρώτους ἐν ταῖς πόλεσι. τούτων δὲ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον οὐδὲν ἧττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας εἰδότας τί δεῖ πράττειν, ὥσπερ καὶ οἱ ἰατρευόμενοι, οὐ προσακούοντες διὰ τί αὐτοῖς ἕκαστα πρακτέον, οὐδὲν ἧττον τυγχάνουσι τῆς ὑγείας· ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μανθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ τῶν μαθημάτων ἐνετύγχανεν. αὐτοὶ μὲν

Hay varios puntos que resultan de interés en este largo pasaje y que conectan con temas y problemas cercanos a Platón. En primer lugar, la combinación de la doctrina y la enseñanza científica con la clase política, así como que se señale que esta no dispone del tiempo suficiente, de la *tribe* necesaria, para ejercitarse en el conocimiento. El hecho de que se haga mención conjunta de la geometría y la medicina en el pasaje podría servir como hipótesis de apoyo a la tesis de Huffman (1992, p. 199) citada *supra* acerca de la geometría como un modelo de desarrollo para otros saberes, entre ellos, la medicina; habida cuenta además de la importante tarea médica desarrollada por la secta y, por otra parte, por el papel que desempeña esta entre los fisiólogos de la Magna Grecia[347]. La geometría serviría entonces como método de principios y demostraciones para el resto de ciencias el *ton allon mathematon* recogido en el testimonio A7a de Filolao. Por otra parte, esta vinculación entre matemática-filosofía y medicina del alma se acerca a las recomendaciones para el equilibrio cuerpo-alma en *Timeo* 88c-d y 90a.

Aunque quepa albergar dudas acerca del testimonio de Jámblico, por una parte, y del propio pitagorismo y su núcleo central de doctrinas, parece que Aristóteles, los

---

οὖν εἶναι ἀπὸ τούτων, ἐκείνους δὲ ἀπὸ τῶν ἑτέρων. περὶ δ' Ἱππάσου μάλιστα, ὡς ἦν μὲν τῶν Πυθαγορείων, διὰ δὲ τὸ ἐξενεγκεῖν καὶ γράψασθαι πρώτως σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν ὡς ἀσεβήσας, δόξαν δὲ λάβοι ὡς εὑρών, εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου τοῦ ἀνδρός· προσαγορεύουσι γὰρ οὕτω τὸν Πυθαγόραν καὶ οὐ καλοῦσιν ὀνόματι. λέγουσι δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ἐξενηνέχθαι γεωμετρίαν οὕτως. ἀποβαλεῖν τινα τὴν οὐσίαν τῶν Πυθαγορείων· ὡς δὲ τοῦτο ἠτύχησε, δοθῆναι αὐτῷ χρηματίσασθαι ἀπὸ γεωμετρίας. ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία.

[347] W. Burkert (1972, pp. 292 y ss.) se muestra bastante cauto acerca de la vinculación de los médicos de la Magna Grecia con el pitagorismo y prefiere entenderla como una tradición local propia, original y sincrética, en la que se conjugaban elementos chamanísticos con medicina racionalista, y que tuvo una gran influencia sobre la literatura médica del *Corpus*: "Shamanistic *goeteia* and medical art, medicine man and medicine go together, and in Empedocles the two are still combined. A kind of `knowledge´ about the arrangements of the cosmos, which is partly a matter of number symbolism, forms part of this amalgam, closely bound up with ritual in the medical prescriptions and procedures which are supposed to lead to recovery. In particular, the transition from the *bios Pythagorikos* (or *Orphikos*) to a rationally based regime is only a new approach to the same thing; in each case there is a system of injunctions to abstinence, whose goal is to concentrate, to enhance, and to control the powers of the individual".

fragmentos y testimonios transmitidos y los textos de Jámblico focalizan el interés de la secta en la matemática, el gobierno y la medicina, tres cuestiones que no resultan ajenas a la filosofía platónica. El hecho de que sólo un grupo selecto pudiera imbuirse plenamente en la educación pitagórica, a causa de su *ascholia*, mientras que para el resto de receptores de la doctrina se prescriba un fármaco, del que no se explica su funcionamiento, resulta comparable a la idea de Platón de la vida filosófica como *tribe*, como continuo ejercicio sólo a disposición de un selecto grupo de ciudadanos; idea común a la propia forma del diálogo, con sus entradas, salidas y vericuetos. Por otra parte, el recurso a la medicina como *analogon*, con un uso ejemplarizante, tiene un paralelo claro, principalmente con el *Gorgias*[348], en donde esta aparece, frente a la retórica sofística y a unas prácticas de *empeiria* y de persuasión marcadas por el *kairos* y la *pleonexia*, como modelo de *techne* en tanto conocimiento y labor pública, lo que la acerca a una auténtica práctica política (M. Vegetti, 1995, pp. 49-67). Cabe hacer una lectura crítica de este punto y explicar que la aparición de estos tres enunciados obedece a la influencia que tiene la Academia platónica en la transmisión posterior del pitagorismo —algo que sucede con un buen número de testimonios y fragmentos controvertidos de Filolao que muestran una excesiva semejanza a textos como el *Timeo*—, pero no puede ponerse en duda que, al igual que sucede con Arquitas de Tarento, la doxografía vinculó a Platón con Filolao de Crotona y el pitagorismo. No es este el lugar para definir las prácticas reales de la secta y su división en matemáticos y acusmáticos (W. Burkert, 1972, pp. 204 ss[349]; C. Huffman, 1993, p 11), tampoco para

[348] Cf. *Gorgias*, 456b-c, 459a-460b, 464d-465d y 478b-479b, entre otros pasajes. Tanto Dodds (1990, pp. 26 y ss., 297-298) como Vegetti (1995, pp. 49 y ss.) apuntan al fondo pitagórico de este diálogo, vinculándolo con la primera estancia de Platón en Sicilia y con el trato de este con Arquitas de Tarento o Filistión de Lócride. El *Fedro* (268a-270b) enfrenta asimismo los dos paradigmas (medicina-retórica sofística) en cuanto al equilibrio entre racionalidad-ciencia y práctica-experiencia, equilibrio en el que hay una evidente hegemonía del primer par.

[349] Para W. Burkert (ibídem) se trataba de una serie de *mathemata* esotéricos acompañados de unas prescripciones acerca del *bios*, vinculadas con la prohibición de llevar calzado, evitar baños, vegetarianismo y la creencia en la *metempsychosis*, en la mayor preponderancia de una parte de la doctrina sobre la otra se definía la diferencia entre los *mathematikoi* y los *akusmatikoi* en el siglo IV a. C. "The *mathematici*, whose succesors Plato and his disciples thought of themselves as being, tried to regain the ancient wisdom of Pythagoras by scientific studies of their own, while *acusmatici* like Diodorus of Aspendus wished only to live a

especulaciones sobre los viajes de Platón a Sicilia. Sabemos que Filolao realizó sus propias investigaciones y las mezcló con la tradición anterior, práctica que era rechazada por los sectores más conservadores; a la luz de sus fragmentos y testimonios, cabe afirmar que desarrolló su filosofía en una cosmología general, con teorías sobre la geometría y la matemática como armonía, sobre la música, sobre el número como elemento, al menos, epistemológico que media armónicamente entre ilimitados y limitantes y, además, una teoría médica y que estas investigaciones —hipótesis difícil de demostrar a la luz de lo que se conserva de Filolao— posiblemente formaran entre sí un sistema, más o menos cerrado, en el que la matemática (principalmente la geometría) ocupaba una posición central, un sistema ampliado respecto al "cuadrivio" de Arquitas (astronomía, geometría, aritmética y música). Por otra parte y a pesar de la importante labor política de la secta en la Magna Grecia, carecemos de testimonios acerca de sus ideas en ese terreno o sobre su vida pública[350] y parece que sólo compuso un libro, que la tradición posterior vinculó con el *Timeo* en diversas noticias (*vid*. supra); hay también una noticia, quizá un amaño para explicar relaciones y líneas de transmisión, que lo vinculan con tres libros que Platón mandó por carta comprar por el precio de cien minas (Diógenes Laercio, VIII 15), libros que él sacó a la luz. Estos tres libros son atribuidos al propio Pitágoras en Diógenes Laercio VIII 6: *Sobre la educación*, *Sobre el gobierno* y *Sobre la naturaleza* (W. Burkert, 1972, p. 224). Tampoco la mención del *Fedón* acerca de que Filolao

---

straitlaced life in accordance with the ancients precepts. The *mathematici*, followed in this by Eudoxus, did not attack the ritual observances taught by Pythagoras, but the *acusmatici* saw a defection from Pythagoras in the further development of scientific study. But neither tendency could endure except in altered form: "mathematical" Pythagoreanism in the reinterpretation of the Platonists, and the "acusmatic" way of life, rationalized and secularized, in Cynicism" (1972, p. 205).

[350] Diógenes Laercio (VIII, 84) señala que "murió siendo sospechoso de aspirar a la tiranía. Sobre él hemos compuesto estos versos: Afirmo que hay que atender sobre todo a la apariencia. / Pues por parecer algo, aunque no lo seas, incurres en desdicha. / Así, por ejemplo, a Filolao le dio muerte su patria, Crotona, porque pareció que pretendía habitar la mansión del tirano" (trad. C. García Gual, p. 452). En cambio, Jámblico, en la *Vida pitagórica* (31. 199) se refiere a los libros de Filolao que compró Dion de Siracusa "por cien minas por sugerencia de Platón" y añade "se encontraba entonces Filolao sumido en una grande y extrema pobreza", lo que resulta más difícil de conciliar con el testimonio de Diógenes Laercio.

desaconsejaba el suicidio (fr. 15: *Fedón* 61d6-10) resulta particularmente clara a la hora de encuadrar esta referencia junto al resto de textos filolaicos[351]. Sin ánimo de vincular a Filolao ni a Arquitas con el cuarto invitado ausente en el *Timeo*, tampoco con el enigmático Timeo de Lócride, resulta curioso que en su discurso no haya apenas referencias políticas—si bien el alma es uno de sus temas centrales y para Platón esto es una cuestión de amplio calado— lo cual no deja de generar ciertas preguntas acerca de la especificidad de este interlocutor del que, precisamente, se recalca que ha ocupado los cargos más altos en su *polis* de origen y ha recibido los mayores honores.

III, 4. La geometría, iniciación política y religiosa: *Teeteto* y *República*

El *Teeteto* de Platón (173c 7-174a 2) brinda un interesante correlato al texto antes citado de la *Vida pitagórica* de Jámblico (18.88-89), una especie de imagen invertida de este, aunque en el pasaje del diálogo platónico lo que se ponga en juego es una cuestión tan platónica como la labor del filósofo en la ciudad y ello suceda dentro de un contexto dramático muy marcado. Sócrates explica con una mezcla de amargura y humor la situación de los filósofos auténticos en la *polis*, los que desconocen el camino al ágora, no se inmiscuyen en cuestiones de tribunales ni magistraturas, no saben qué leyes son las que han sido promulgadas y son ajenos a fratrías y a festividades, de manera que les pasa desapercibido todo aquello que sucede como vida social, entendiendo el término en la acepción más contemporánea y frívola de la palabra, de manera que, despreocupado completamente de su imagen y consideración públicas, yace y habita en ella sólo como un cuerpo (οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ). El filósofo no sólo no sabe nada acerca del ágora, ni de los juicios, ni de los sucesos cotidianos de la *polis*, sino que incluso desconoce que no lo sabe (καὶ ταῦτα πάντ᾽ οὐδ᾽ ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν)[352], frase que parece llevarnos al contexto de la

[351] Para un análisis de los problemas que suscita este pasaje del *Fedón* cf., C. Huffman 1993, pp. 406-409.

[352] Evidentemente una *boutade* o un *hos epos eipein* platónico que no ha de ser leído literalmente, habida cuenta de la presencia continua de Sócrates en los espacios públicos atenienses: el propio Sócrates en las líneas finales del *Teeteto* se dispone a acudir al tribunal y no parece que desconozca el camino.

Apología y a las afirmaciones de Sócrates en su defensa acerca de su actitud ante el conocimiento (21b-22e). No obstante su διάνοια "juzga todo lo dicho como de poca monta, de valor nulo, y va acá y acullá por todas partes, `por bajo tierra´ según el verso de Píndaro, y mide lo que hay encima de ella (γεωμετροῦσα) `y por encima del cielo´, contemplando las estrellas y en todas partes investiga la naturaleza de lo que es. Pero no desciende a nada de lo que tiene en sus proximidades"[353]. No obstante su preocupación real es la *auténtica* vida social (174b 1-5): "Pero lo que un hombre es y lo que le conviene por naturaleza hacer o parecer a diferencia de los demás seres, esto lo investiga, y en la indagación se busca complicaciones" (trad. M. Balasch, 2008, p. 163)[354].

El pasaje pertenece a lo que tradicionalmente se denomina "la digresión" del *Teeteto* (172c2-176a1), aunque cabría hacer alguna matizaciones al significado de la palabra digresión aplicada a esta parte del diálogo, ya que no se está produciendo ninguna desviación en la exposición del *logos*, sino, por contra, se están exponiendo precisamente las consecuencias reales —políticas— de una determinada actitud del alma hacia el conocimiento; mientras, por otra parte, se critica la querencia general por un relativismo que, para Platón, surge de un mal uso de los sentidos y de una actividad intelectual desorientada y llevada a cabo sin la propedéutica necesaria que brinda la matemática, principalmente la geometría. Este pasaje, por decirlo de algún modo, enmarca y evidencia en un momento de la conversación la corriente profunda que atraviesa el *Teeteto*, un diálogo de hondo interés político, no sólo epistemológico y, posiblemente, junto a *Fedón* y *Gorgias*, uno de los más dramáticos, ya que está encuadrado por dos momentos de pérdida profunda en el seno de su ciudad. En la introducción se presenta una situación trágica: Teeteto está gravemente enfermo a causa de la epidemia de peste, mientras que al final del diálogo Sócrates se dispone a acudir al juicio en el que se le condenará a muerte. No hay que olvidar el importante juego que se establece en 144e-145b acerca del parecido entre ambos, parecido que se

---

[353] 173e 4-174a 2: ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον "τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε" καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, "οὐρανοῦ θ᾽ ὕπερ" ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδὲν αὑτὴν συγκαθιεῖσα.

[354] τί δέ ποτ᾽ ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ᾽ ἔχει διερευνώμενος.

intenta llevar más allá del meramente físico y que convierte el diálogo en una prueba de fuego acerca del alma del joven Teeteto[355].

El pasaje arriba citado vincula cuatro elementos fundamentales: la *dianoia*, la cosmología-astronomía, la geometría, la dialéctica y la política, en lo que parece un resumen —una especie de *enquiridion*— del programa platónico expuesto en *República* VII. Si toda la indagación que lleva a cabo Sócrates con el matemático Teodoro y el joven discípulo Teeteto a través del análisis e intento de definición de la *episteme* y su relación con el mundo sensorial está encaminada a identificar aquella almas que son capaces de alumbrar conocimiento —las almas filosóficas por naturaleza— el libro VII de la *República* ahonda en esta investigación y revela sus implicaciones políticas y éticas más profundas, en una sutil muestra de la capacidad platónica para el examen de almas y la comprensión de los mecanismos profundos que funcionan en la vida política: *dynameis* mal mezcladas, tendentes a producir en su seno diversas clases de *staseis*. En *República* VII 537c6-7 (καὶ μεγίστη γε, ἦν δ᾽ ἐγώ, πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός) se aboga porque las naturalezas dialécticas son aquellas que tienen una visión de conjunto y quizá esto esté implícito en la mención en este pasaje del *Teeteto* del cielo, la tierra y la vida política en la ciudad. Por otra parte, no hay que olvidar que este pequeño retrato de Sócrates coincide precisamente con la parodia que muestra Aristófanes en *Nubes* (vv. 95 y ss.), como un "científico loco", suspendido en una canasta y examinando las cosas del cielo y de la tierra, y que los contenidos de la parodia aparecerán también en el juicio al que se le sometió, como parece entenderse de la

[355] Para D. Sedley (2004, p. 65) habría que fijar la fecha dramática del diálogo poco antes del juicio y muerte de Sócrates y todas las referencias a juicios, jueces y jurados (174c2-6) apuntarían precisamente a un relativismo que le costó la vida al filósofo, al igual que en el *Gorgias*, donde Sócrates hace un amarga y larga referencia a su incapacidad (propia de filósofo auténtico) para defenderse a sí mismo (521e-522e). Asimismo en la *República* (VII 517d8) el prisionero que sale de la caverna y vuelve para enseñar a sus antiguos compañeros de cautiverio "se ve forzado a pelearse en los tribunales o en cualquier otro lugar, acerca de las sombras de lo justo o de sus imágenes de que ellas son sombras". En la introducción al diálogo (142c) Euclides menciona la muerte de Sócrates y las últimas líneas de este (210d) mencionan la comparecencia de Sócrates ante el tribunal a causa de la acusación hecha por Meleto.

Apología (18b4-8 y 19b3-c6). Cabe recordar de nuevo que la fecha del juicio es inminentemente posterior a la conversación reflejada en el *Teeteto*[356].

D. Sedley (2004, pp. 65 ss.) elabora una interesante lectura de este rico pasaje en el que se entremezclan cuestiones fundamentales de la filosofía platónica con datos reales de la vida de Sócrates, dramáticamente reales (2004, p. 71): el "viaje" a los cielos referido apela a un doble significado. Por una parte, es un modo de referirse al estudio astronómico, y no hay que olvidar que es precisamente a continuación de este pasaje (176a-e) cuando se postula la ὁμοίωσις θεῷ: la adecuación entre el alma del hombre y lo divino en la medida de lo posible (κατὰ τὸ δυνατόν) y que esa imitación del dios, en el *Timeo* —como también se indica en este pasaje—supone una "iniciación" profunda en astronomía y en geometría. Mediante la astronomía el alma aprehende el movimiento del alma del mundo, las revoluciones de lo mismo y de lo otro, de los que surgen el conocimiento y la opinión verdadera, y que se centran en lo que imita a la eternidad: el tiempo-movimiento de los cuerpos celestes; mediante la geometría, en cambio, como se ha visto antes, se accede al conocimiento de los triángulos esenciales sobre los que está construido todo lo visible-corpóreo-generado, aunque estos cuerpos regulares estén al margen de la propia percepción. Por otra parte, si el alma como principio vital es, ante todo, movimiento[357] —tanto el alma del mundo como la divina que habita en el ser humano—, este movimiento cobra la apariencia de un viaje en el *Teeteto* y la referencia al verso de Píndaro acerca el pasaje al símil del alma como carro alado del *Fedro* (246a-248e): las formas son visibles solamente por la divinidad y para aquellas almas cuyos aurigas, a lo largo de su viaje por el perímetro celeste, contemplan la verdad divina y eterna y acompasan su alma a ella, haciéndose con ese movimiento bellos, sabios y buenos. Idea que se encuentra asimismo en *Timeo*, 47a-e y 90c-d. Para Sedley (2004, p. 71) esta referencia intertextual con el *Fedro* es una alusión a la duplicidad del mundo: "The philosopher´s flight to the heaven, his act of intelectual self-distancing from civic concerns, is for Plato his

[356] "The real, and favourable, meaning of his guilt on this score, Socrates makes clear, is that his crime has been to take the broadest possible perspective on everything, a perspective which in their own way the mathematical sciences share" (D. Sedley, 2004, p. 70).

[357] *Fedro*, 245c5-10: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ᾽ ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ᾽ ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

transportation from the sensible to the intelligible world, where the truly non-relativized paradigm of justice, and the other Forms, are to be found".

Mas, en paralelo con esta mención cruzada al movimiento y al viaje del alma, la aparición de la geometría apunta, por su parte, a la física tal y como aparece enunciada en el *Timeo*. Aunque, como se sabe, la física no llegue al estatus pleno de *episteme* por ser un ámbito de conocimiento referido a lo inestable y generado, su *telos* es el análisis y estudio de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) en párticulas identificables con los cuatro sólidos regulares y los triángulos primarios que los constituyen en última instancia: "In this way, the dual description `ìn the depths of the earth... and above the heaven´ sums up the two mail halves of the Platonic enterprise (*Timaeus* 29b3-c3): the entirely stable mode of discourse (*logos*) focused on the intelligible world of Forms, to which astronomy is the privileged entry route (*Timaeus* 47a1-b3, 90 a2-d7), and the inherently unstable kind of discourse, concerning the nature of the sensible world, which the *Timaeus* itself displays in its most sophisticated form" (D. Sedley, ibídem, p. 72). La geometría supone un grado mayor de estabilidad en su objeto de conocimiento que la física, ya que los cuerpos que estudia son regulares y en ningún momento nacen o mueren, como se verá más adelante en *República* VII 527b.

La *dianoia* del filósofo sería la encargada, en su sentido más etimológico, de hacer que el pensamiento atraviese estos ámbitos —el cielo, la tierra y la *polis*— para determinar el vínculo que está establecido entre ellos por naturaleza, por el propio orden interno de las cosas: el orden que se describe en el *Timeo* como resultado de la tensión del cosmos entero en dirección al Bien por la obra de su hacedor (29e-30b). Aquí la teoría del número adquiere unas connotaciones metafísicas plenas, seguramente platónicas, no pitagóricas, según el análisis de W. Burkert (1972, pp. 83 y ss.). El chiste referido a Tales en 174a cobra entonces un doble sentido: la muchacha tracia se ríe de él porque ha caído en un pozo, al no atender a lo que sucedía ante sus pies según andaba analizando los fenómenos del cielo. Aquí Platón maneja en primera instancia la imagen del filósofo como ese ser ajeno al mundo, ese hombre que habita en la ciudad "sólo como un cuerpo" (173e3), ajeno al discurrir de unos hechos que le resultan superfluos en su investigación y cuyo fracaso manifiesto radica en la incapacidad de sus conciudadanos para entender la profundidad de su tarea y la necesidad de esta para el bien común. Mas también se puede interpretar este juego irónico en otro sentido: precisamente se ha caído en un pozo porque no atendía a todos

los fenómenos a la vez, en suma, carecía de esa disposición natural dialéctica cuya manifestación más definitiva es la mirada general, esa visión de conjunto necesaria para el filósofo, lo que conectaría esta pequeña crítica subyacente con la que se hace de determinados pitagóricos en *República* VII 530d-531c. Se está de acuerdo con ellos en la vinculación entre la vista y el oído con la intelección del movimiento armónico en los cuerpos celestes y en la armonía musical, pero su investigación carece también de esa mirada general, no son συνοπτικοί, en lugar de llegar hasta la realidad a la que les encaminaría esta, terminan estancándose en cuestiones meramente astronómicas y musicales.

El propio contexto del *Teeteto* está marcado por la presencia "en persona" de la geometría, en un guiño a uno de los interlocutores del diálogo, el matemático cirenaico Teodoro. En su primera intervención Sócrates (143d) pregunta a Teodoro si a los jóvenes de Cirene les interesa la geometría o alguna otra ciencia. Él mismo se preocupa porque los jóvenes de Atenas se dediquen a estas y también los mayores con los que estos se juntan, como ese el caso del propio Teodoro que, por su dominio de la geometría, merece estar rodeado de jóvenes. A continuación, pregunta si ha conocido a algún joven digno de atención. La virtud del geómetra aparece aquí como una capacidad identificadora de almas nobles, de almas filosóficas, una labor de contenido político como el oficio de comadrona con el que Sócrates compara su tarea. Teodoro le introduce la figura de Teeteto, un joven que descolla sobre el resto: es agudo, despierto y afable; además, comparte varios rasgos fisonómicos con Sócrates. Su alma es, al parecer, excelente, ni rápida en exceso, lo que lleva a la cólera y a la falta de perseverancia, ni con esa lentitud que desemboca en pereza y olvido. La descripción del alma de Teeteto resulta una "medición" de su relación con diferentes defectos, fronteras en las que se define la excelencia de esta. Curiosamente, Teodoro no se acuerda del nombre del joven, pero sí Sócrates, que lo reconoce nada más verlo llegar. En cuanto se presentan, Teodoro llama a Teeteto para que se acerque a ellos y Sócrates bromea sobre el parecido físico entre ambos, en el típico juego socrático en el que es la *techne* de un individuo la que le define su capacidad de juzgar y determinar como experto. Teodoro entrevé un parecido entre ambos, pero ni es músico para identificar la afinación entre dos liras, ni es pintor para examinar la fisionomía. Es geómetra, de modo que no cabe tenerle en cuenta si habla de parecido físico, mas: "¿Y qué, si nos ensalza el alma a los dos diciendo que las tenemos sabias y virtuosas? ¿No convendría que el que lo oyera se tomara la molestia de examinar al loado y que este a su vez se

mostrara dispuesto a ello?" (trad. M. Balasch, 2008, p. 71)[358]. La geometría se muestra aquí como un *criterion* en la medición de almas, un *basanos* que identifica cuáles son las que poseen una naturaleza realmente filosófica y esa es la prueba que acometerá el propio Sócrates con el joven Teeteto a lo largo de todo el diálogo.

Este valor de la matemática, especialmente de la geometría, es lo que dota al diálogo de un significado profundo ético-político: la pregunta que subyace al *Teeteto*, por tanto, no es "¿qué es la *episteme*?", sino "¿qué tipo de alma puede albergar la *episteme*?"; al igual que la formulación de esta pregunta en el contexto dramático del diálogo adquiere en seguida un término anexo: "¿qué sucede en el presente para que el alma filosófica no encuentre su lugar en la *polis*?". No hay que olvidar que es durante esta misma "digresión" en el *Teeteto*, apenas un poco más adelante, en el pasaje 176a5-b7 cuando se formula el ideal platónico de la ὁμοίωσις θεῷ. La matemática es una propedéutica para conseguir la armonización del alma; por otra parte, la misma que ha dado al mundo la introducción del número a manos de la divinidad tal y como se entiende en *Filebo* 16c-d, 18c-d, 25b-c, 26b y en *Timeo* 35b-36d, 37d-e, 53b. Esta cuestión no es, en absoluto, ajena a un texto como el *Timeo*. En el relato de la gran Atenas que lleva a cabo Critias en los primeros compases de la obra, se narra el pasado de la gran *polis* griega, una ciudad gobernada filosóficamente, armonizada, la mejor en la guerra y en el respeto a las leyes[359]. En la parte final del *Timeo* (89d-90d) se encuentra una descripción de las tres partes del alma; almas que han de recibir un entrenamiento continuo para hacerse fuertes y proporcionadas entre sí (90a-b), un ejercicio del alma que la conecta con la verdad y lo divino, haciéndola partícipe de la inmortalidad mediante una adecuación de las revoluciones del alma a aquellas estables del universo[360]. El alma está llamada por su naturaleza —y por su salvación— a hacer

---

[358] τί δ᾽ εἰ ποτέρου τὴν ψυχὴν ἐπαινοῖ πρὸς ἀρετήν τε καὶ σοφίαν; ἆρ᾽ οὐκ ἄξιον τῷ μὲν ἀκούσαντι προθυμεῖσθαι ἀνασκέψασθαι τὸν ἐπαινεθέντα, τῷ δὲ προθύμως ἑαυτὸν ἐπιδεικνύναι;

[359] 23c: ἦν γὰρ δή ποτε, ὦ Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασιν ἡ νῦν Ἀθηναίων οὖσα πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως: ἧ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεῖαι γενέσθαι λέγονται κάλλισται πασῶν ὁπόσων ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα.

[360]90c6-d7: θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ᾽ ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ

ese movimiento de imitación y lo que subyace en última instancia a esta *syggeneia* entre alma y mundo es la estructura armónico-matemática de la que ambas participan, aunque en diferente manera y grado de perfección. No resulta muy arriesgado afirmar que los hombres de antaño, los de la Atenas primordial, a los que se refiere el relato del sacerdote egipcio a Solón eran estos, los acordes con la divinidad, los mismos que en la Atenas real que sirve de telón de fondo al diálogo, dejando a un lado relatos míticos y legendarios, sufren en sus cuerpos el imperio de la injusticia que es en el *Teeteto* el grado máximo de desvío del alma respecto a la ὁμοίωσις θεῷ.

La mayoría de comentaristas, también los antiguos, han entendido el papel paradigmático que desempeñan las matemáticas en el *Teeteto* como un resumen del programa educativo de *República* VII, en donde la dialéctica es la etapa final de una serie de disciplinas matemáticas que comienzan con la aritmética y la geometría de planos, seguida esta por la geometría de sólidos y cuya fase final está representada por la astronomía y la armonía, así como la disciplina artimética citada en *Teeteto* 145d1-3, la *logistike*, el cálculo[361]. El fr. 3 de Arquitas de Tarento menciona esta *logistike*, la ciencia del cálculo, que estudia las propiedades de los números y supone la base para el cálculo y el análisis de las proporciones[362] y establece una relación interna

---

διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

[361] Para G. Vlastos (1991, 107-131) y D. Sedley (2004, p. 28) la introducción de la matemática es uno de los momentos que caracteriza el "middle period" de Platón. Son, de hecho, Teeteto y Teodoro los matemáticos, Sócrates no da muestras de un conocimiento matemático profundo, pero sí del valor de este, tal y como se han interpretado antes la mención a la geometría del comienzo del diálogo 145a-b y 173e-174a.

[362] δεῖ γὰρ ἢ μαθόντα παρ' ἄλλων ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα, ὧν ἀνεπιστάμων ἦσθα, ἐπιστάμονα γενέσθαι. τὸ μὲν ὧν μαθὲν παρ' ἄλλων καὶ ἀλλοτρίαι, τὸ δὲ ἐξευρὲν δι' αὑταυτὸν καὶ ἰδίαι· ἐξευρεῖν δὲ μὴ ζητοῦντα ἄπορον καὶ σπάνιον, ζητοῦντα δὲ εὔπορον καὶ ῥάιδιον, μὴ ἐπιστάμενον δὲ ζητεῖν ἀδύνατον.

στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὔξησεν λογισμὸς εὑρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότας ἔστιν· τούτωι γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλλασσόμεθα. διὰ τοῦτον οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἵ τε πλούσιοι διδόντι τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφότεροι διὰ τούτω τὸ ἴσον ἕξειν. κανὼν δὲ καὶ κωλυτὴρ τῶν ἀδικούντων <ἐὼν> τοὺς μὲν ἐπισταμένους λογίζεσθαι πρὶν ἀδικεῖν

fundamental entre el *logismos*, la educación y la justicia en el seno de la *polis*[363]. La *logistike* en Arquitas es una ciencia con connotaciones políticas (C. Huffman, 2005, pp. 243-244), ya que el estudio de las relaciones numéricas resulta fundamental para la buena distribución de riquezas y poderes dentro de la *polis*[364]. Aunque, a primera vista, y como marca su subtítulo *peri epistemes*, el *Teeteto* parezca alejado de un contenido ético-político, una lectura más profunda revela que tanto la propia fecha dramática, claramente referida por Platón, como la llamada "digresión" y, finalmente, el valor de la matemática como prueba de almas proyectan el *Teeteto* hacia diálogos con una manifiesta intención política como la citada *República* o el *Gorgias*, en los que las ciencias matemáticas ocupan un lugar esencial no sólo en la educación del filósofo-gobernante, sino en la propia práctica política.

En *República* VII 517d-e, el filósofo aparece caracterizado de una manera semejante al retrato que presenta Sócrates en el *Teeteto*. La imposibilidad de adecuar sus sentidos y su propia *hexis* en el paso de la contemplación de la verdad a las sombras de la caverna es la causa de su *amechania* social y de su incapacidad para manejarse ante esos simulacros de verdad y de justicia que se dirimen en los espacios públicos. La dificultad física que viene dada por la falta de adaptación y el daño que sufren los ojos cada vez que pasan de la luz a la oscuridad y viceversa —el *analogon* de la caverna— sirve para introducir la cuestión clave de los estados del alma y la

---

ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθεῖν, ὅταν ἐπ' αὐτὸν ἔλθωντι· τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους, ἐν αὐτῶι δηλώσας ἀδικοῦντας, ἐκώλυσεν ἀδικῆσαι.

[363] En *Fedro* 274c, el *logismos* es un descubrimiento del dios egipcio Theuth, junto al número, la geometría y la astronomía. *Logismos* es también la ley (*Leyes* I 644d).

[364] C. Huffman (2005, pp. 243-244) elabora a partir de la connotación política que tiene el término en Arquitas una interesante hipótesis con el uso que lleva a Platón del término: "It seems plausible that Archytas might have defined *logistike* along the lines of Plato´s definition in the *Gorgias* and *Charmides* and saw it as building on *arithmetike* in the same way that Plato did. Indeed, it is an intriguing suggestion that Plato in fact got the definition from Archytas, who was after all much more a mathematician than Plato. There is some indication in Plato himself that *logistike* as the title for the science of numbers is independent of Plato. Thus at *Theaetetus* 145a, when Socrates gets Theaetetus´ agreement that Theodoros is *geometrikos*, *astronomikos*, *logistikos* and *mousikos*, it seems implausible to assume that Plato is using *logistikos* in a technical Platonic sense rather than using the common currency among the mathematicians of the day (see also *Eutyphro* 290c)".

relación entre estos y los grados de adecuación a la verdad. Lo que debe ser determinado entonces (518c-d) es si hay un arte que sea capaz de apartar el alma de lo que nace y deviene (VII 518c8: ἐκ τοῦ γιγνομένου). Cierta clase de educadores pretende infundir *episteme* en el alma que no la tiene, lo que es semejante a devolverle la vista a un ciego (VII 517b8-c2: φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες). Estos pretenden que el conocimiento no es una facultad *kata physin* en el ser humano, sino algo que debe ser inculcado. Ahí radica su error: la auténtica pedagogía filosófica es la de volver el alma hacia lo que le corresponde por naturaleza, hacia el Bien, independientemente de la agudeza de esta, ya que es común la visión de almas perspicaces que, sin embargo, entrenan su mirada en los males (518e-519a). Son almas que mantienen su visión dirigida hacia abajo (VII 519b2-3: [περὶ] κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν), de modo que la urgencia filosófico-política es elevar las almas hasta la visión de la verdad y, evitando que se queden en ese ámbito solipsista, desciendan para conseguir un estado de armonía útil a la comunidad mediante la persuasión o la fuerza (VII 519e3-4: συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ). La acción que se representa aquí, por una parte, tiene un sentido de ajuste y trabazón, por otra, un importante matiz de armonización de orden. Recordemos que en el *Timeo* el dios echa también mano de la violencia y de la persuasión para someter la naturaleza de lo otro[365]. Como señala L. Brisson (1998, p. 53) acerca del empleo de la persuasión y la fuerza en el esquema político platónico: "En effet, la persuasion et la violence sont, dans le cadre de la cité décrite dans la République, les deux moyens mis à la disposition du philosophe-gouvernant pour faire appliquer la loi (...) Bref, aussi bien dans la sphére de la politique que dans celle de l´érotique, *Peitho* joue un rôle essentiel: celui d´unir". La persuasión está dirigida a unir aquello que se muestra irreductible para que se construyan los lazos de proporción que hacen surgir un estado armónico, ya en el seno de la *physis*, ya en el de la *polis*.

El verbo συναρμόττω aparece de nuevo en otros dos interesantes pasajes de la *República* en los que es preciso detenerse ahora. En III 412a, la música y la

[365] 35a7-8: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ; 48a1-5: οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

gimnástica[366] son las encargadas de generar el mayor rango posible de equilibrio entre el cuerpo y el alma y el propio cuerpo humano es presentado bajo la imagen de un instrumento con varias cuerdas que haya que armonizar entre sí: "—Son, pues, estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divinidad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para la fogosidad y la filosofía respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía (ὅπως ἂν ἀλλήλοιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος). —Sí, así me parece—convino. —Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ese será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento. —Es probable, oh Sócrates!— dijo. —¿Entonces Glaucón, no será necesario, si hemos de evitar que fracase su constitución, que rija constantemente nuestra ciudad un gobernante de tales condiciones?" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, pp. 197-198)[367].

El gobernante óptimo ha de ser aquel cuya alma y cuerpo se encuentren en ese estado de armonía y equilibrio mutuo que sólo aporta la relación continua con el número, bien en la matemática, bien en la música, bien en la gimnástica para el cuerpo. Mediante esta relación se genera una interiorización en la que las potencias del alma y del cuerpo pasan a un plano que se podría llamar físico, en cuanto mensurables o, cabría decir, geometrizables. Por lo tanto, la relación con la matemática, la

---

[366] Cf. *Filebo* 17c-d, en referencia asimismo a la música y a los movimientos armónicos del cuerpo.

[367] III 411e-412a: ἐπὶ δὴ δύ᾽ ὄντε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ᾽ ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.καὶ γὰρ ἔοικεν, ἔφη.τὸν κάλλιστ᾽ ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις συνιστάντα. εἰκότως γ᾽, ἔφη, ὦ Σώκρατες. οὐκοῦν καὶ ἐν τῇ πόλει ἡμῖν, ὦ Γλαύκων, δεήσει τοῦ τοιούτου τινὸς ἀεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι;

adecuación del alma a las operaciones del *nous* supremo, supone una suerte de transfiguración de esta, una asimilación a lo divino en cuanto incorporación y práctica de los ritmos siempre idénticos a sí mismos que rigen la *physis* entera como cosmos. La descripción del estado de armonía musical entre cuerpo-alma como el estado más *kata physin* posible se relaciona, por otra parte, con el requerimiento del filósofo como gobernante óptimo, capaz de dotar a la ciudad de la mejor *politeia* posible a través de una operación de armonización en las potencias de la *polis* semejante a la realizada en su cuerpo y alma, mediante un proceso de regulación de las potencias devolviéndolas a su estado natural: a cada una lo que le corresponde. Leído este pasaje en el marco de la configuración del cosmos que establece Platón en el *Timeo*, la figura del político adquiere ciertos rasgos demiúrgicos. En tanto que configurador de un orden, su tarea discurre en paralelo a la de lo divino: la armonización de principios opuestos entre sí para lograr un compuesto estabilizado, un proceso en el que, como se ha señalado antes, cabe incluso la persuasión y la violencia.

El segundo pasaje (*República* IV, 443d-444a) ahonda en la relación que se establece entre la justicia y la proporción matemático-musical. El contexto en el que se encuentra versa principalmente acerca de la justicia en la *polis*. Antes (441e-442a) se ha hecho de nuevo hincapié en la importancia de la armonía y el ritmo como elementos que generan y mantienen un tono determinado entre cuerpo y alma. Es necesario introducir medida en el *epithymetikon* mediante la armonía y el ritmo, evitando un crecimiento desmesurado de este que termine por imponerse a las otras dos partes del alma. La justicia sólo es posible si cada una de las partes actúa dentro de sus competencias naturales: "Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando este no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo (ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός) y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía (καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς), el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquier otro que pueda haber entremedio y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en

lo que toca a sus contratos privados, y en todo eso juzga y denomina buena y justa a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e ignorancia a la opinión que las rija" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, pp. 254-255)[368].

Es interesante el desplazamiento que lleva a cabo aquí Platón hacia una idea de interiorización de la justicia en el individuo, lo que se convierte en una suerte de primera instancia de la situación general: para que se produzca un estado de armonía en la *polis* es necesario que los que pertenecen a ella estén previamente equilibrados en sí mismos. El comportamiento justo no se da οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, sino περὶ τὴν ἐντός ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ. Surge un proceso de construcción de una armonía que se pone en paralelo con la disposición de las cuerdas en un instrumento musical. Esta actividad supone la tarea de ir trabando "materiales", vinculándolos entre sí, hasta la consecución de una unidad final (συναρμόσαντα τρία ὄντα / πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν): al igual que se ha venido tratando en este trabajo —a partir de los fragmentos sobre cosmología de Filolao y determinados ecos de ellos en el *Timeo*— una unidad entre elementos dispares, tarea que requiere necesariamente una causa, un agente y, siguiendo el *analogon* del instrumento musical, un artesano que lo construya. Una vez conseguida esa unidad es cuando se obtiene el estado de templanza y armonización (σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον) necesario para actuar correctamente en la vida pública, de suerte que el estado necesario para conseguir justicia en la ciudad queda supeditado a la transformación real del alma de los miembros de la comunidad. Ese estado, como

[368] III 443c-444a: τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

se ha indicado antes, viene regido por la presencia del número, del ritmo, tanto gimnástico como musical. Esa interiorización conlleva la aparición del hombre virtuoso, aquel que tiene en sí la pauta de medida. La justicia es un equilibrio: "hacerse amigo de sí mismo" (καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ)[369], lo que se podría extrapolar, en un plano ciudadano, a la necesidad de que los tres órdenes sociales se encuentren en una situación de armonía interna y de que cada uno de ellos cumpla con su *arete*: conseguir la excelencia de aquello que está en la naturaleza de uno, al igual que sucede en los tres órdenes del alma.

Como ya se ha explicado, esta tarea de armonización, de introducción de una pauta numérica, estabilizadora y de origen divino (como se indica expresamente en *República* III 411e-412a), remite a las acciones del demiurgo en el *Timeo* y de la causa en el *Filebo*[370]. El verbo συναρμόττω aparece en nueve contextos sólo en el *Timeo* y

---

[369] Esta *philia*, aunque ya a escala política, es la que aparece en *Timeo* 17d-18a, en el recuento que hace Sócrates de la conversación del día anterior: "Y luego de asignar a cada uno la ocupación única para la que estaba naturalmente dotado, una única técnica, afirmamos que aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien de afuera o de adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza amigos (δικάζοντας μὲν πρᾴως τοῖς ἀρχομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ φύσει φίλοις οὖσιν), era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos que les salieran al paso" (trad. F. Lisi, 1992, p. 156). El vínculo común que vertebra el cuerpo de la *polis*, en un estado de salud, es esta *philia* que, en este pasaje, se pone en claro contraste con la hostilidad que se ha de mostrar ante el enemigo, en una de las primeras apariciones históricas de la dialéctica amigo-enemigo tan importante para la filosofía política y jurídica de la historia occidental. A este respecto, cf. asimismo *Timeo* 20a-b y todo el relato de la guerra entre la Atenas primitiva y el imperio de la Atlántida. La enfermedad de la *polis* son las *staseis*, que rompen la *krasis* salubre (85e-86a).

[370] En *Filebo* no aparece este mismo verbo, pero en 17c-e, un pasaje que cabría calificar de pitagórico, se habla expresamente de armonías, de límites y de intervalos regidos por la presencia del número. Por otra parte, en la larga exposición sobre límite-ilimitado, número y causa (23b-27b) los contextos en los que se trata el ajuste entre límite e ilimitado mediante la introducción del número vienen expresados por términos como mezcla (23d: τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα; 25d: συμμείγνυ δέ γε εἰς αὐτὴν τὸ μετὰ ταῦτα τὴν αὖ τοῦ πέρατος γένναν; 26b: οὐκοῦν ἐκ τούτων ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμειχθέντων;) o imposición (25d:

es una palabra que posee ciertas connotaciones musicales y, con toda la cautela con la que hay que utilizar el término, pitagóricas, como se ha visto antes. En el *Timeo* es el verbo utilizado para designar diversos momentos en la acción del dios durante la composición del cuerpo del mundo: los elementos sólidos (aire, agua, tierra y fuego) y sus estructuras geométricas regulares (32b, 53e, 54a, 55c, 56c, 56d); para la formación del alma del mundo a partir del ser indivisible, el divisible y un tercer elemento que es la mezcla de ambos (35a)[371]; para la formación de la carne y el músculo a partir de la mezcla de los cuatro elementos (74d) y, finalmente, para referirse a los "vínculos unidos a los triángulos de la médula" cuya separación mutua provoca la separación del alma y del cuerpo, la muerte física.

La comparación entre los pasajes de ambos diálogos (*República* III 412a, IV 443d-44a y VII 519e3-4 y los mencionados *supra* de *Timeo*) muestra que poseen en común, además de otras ideas, la afirmación de una unidad que se compone a partir de elementos diversos, los cuales entran a formar parte del compuesto mediante la introducción del límite y del número, de la armonía, que genera una estructura natural unitaria que se integra en una estructura natural mayor, microcosmos-macrocosmos: bien sea el ser humano como unión de cuerpo y alma, bien sea, acudiendo a la *República*, la ciudad como una especie de ser único formado a partir de diversos elementos que han de ser armonizados. La lectura de *República* VII 521e-522c aporta además otros argumentos, ya que precisamente el pasaje aborda el régimen de educación que ha de recibir el filósofo gobernante de la *polis* ideal. En él, el número y el cálculo son los encargados de conseguir la excelencia del compuesto y de cuidar después de él. En VII 522a-b, se concluye que la música y la gimnástica procuran, por su condición armónica, una interiorización de la medida y de la *euritmia*, pero realmente no generan una enseñanza. La gimnástica tiene por objeto aquello que crece y perece y la música logra una cierta armonía de espíritu (*euarmostian*), pero no logra el estatus de ciencia, de modo que hay que acudir a lo que todas las formas de

---

σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται; 26b: πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ᾽ ἔθετο).

[371] Cf. asimismo *Político* 269c-d, donde la divinidad es la causa del movimiento del mundo y generador del compuesto (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος): τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται, ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ᾽ ἀρχάς.

pensamiento (*dianoiai*) y ciencias (*epistemai*) tienen en común, el número y el cálculo (ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν)[372]. Estos aparecen aquí de un modo semejante al *arche* del resto de *mathemata* que se enuncia en el testimonio A7a de Filolao **(cf. supra X)**. Si bien cabe señalar que los ejemplos dados por Platón (música, gimnástica, ciencia militar) no se ajustarían del todo a los propuestos por Filolao. Por otra parte, la aparición de la táctica militar está justificada por la necesidad de educar en ella a los guardianes de la ciudad (VII 521d).

Las ciencias que tienen por objeto el número —*logistike* y *arithmetike*— son las más aptas para el conocimiento de la verdad (VII 525 a-b) y, por ello, son indispensables tanto para el guerrero como para el filósofo "por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, pp. 386-387)[373]. De nuevo hay que introducir la persuasión (522c) para implantar esta ciencia del número, alejándola de sus contextos superficiales —mercado, negocios y demás aplicaciones prácticas con las que Glaucón parece estar preocupado en exceso— para que, en su ejercicio, se convierta en la propedéutica de filósofos y guerreros[374], a fin de que "el alma misma pueda volverse de la generación a

---

[372] VII 522c: οἷον τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι—ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν.τὸ ποῖον; ἔφη.τὸ φαῦλον τοῦτο, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὸ ἕν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν: λέγω δὲ αὐτὸ ἐν κεφαλαίῳ ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν. ἢ οὐχ οὕτω περὶ τούτων ἔχει, ὡς πᾶσα τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἀναγκάζεται αὐτῶν μέτοχος γίγνεσθαι;

[373] VII 525a-b: ἀλλὰ μὴν λογιστική τε καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμὸν πᾶσα. καὶ μάλα. ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν.ὑπερφυῶς μὲν οὖν.ὧν ζητοῦμεν ἄρα, ὡς ἔοικε, μαθημάτων ἂν εἴη: πολεμικῷ μὲν γὰρ διὰ τὰς τάξεις ἀναγκαῖον μαθεῖν ταῦτα, φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, ἢ μηδέποτε λογιστικῷ γενέσθαι.

[374] L. Brisson (1998, pp. 134-135): "La situation privilégiée qui est la leur tient au fait qu´au temps de Platon les mathématiques étaient la seule science organisée qui donnait des résultats indubitables. Voilà pourquoi elles siégeaient au-dessus de toutes les autres sciences. Par conséquent, Platon considère que les mathematiques, fondées dans l´experiénce, peuvent servir, étant donné leur caractère abstrait et rigoureux, d´entraînement propédeutique propre à soustraire les futurs gardiens à l´intoxication produite par la tradition et les bavardages sophistiques, pour les mener ainsi au seuil de la vraie science. Car les mathématiques permettent de fixer l´attention, d´aiguiser l´intelligence, et, de ce fait, constituent la meilleure gymnastique pour les facultés mentales. Rien de mieux que cet exercise des facultés

la verdad y la esencia" (ibídem, p. 387)[375]. La ciencia de los números es el modo de elevar el alma hacia lo divino. La geometría aparece en VII 526c como segunda de las ciencias necesarias para la táctica y para acceder a la idea de Bien (VII 526d-e), ya que obliga al alma a volverse hacia lo inmutable y eterno[376]. La capacidad de la geometría para hacer que el *nous* humano acceda a la idea de Bien radicaría en la abstracción que posee, no en el hecho de que los números sean generados por ella. La cuestión muestra una doble vía: no radica solamente en la configuración última del mundo y en cuáles son sus estructuras profundas y los vínculos que las unen y que sirven de huellas naturales para que el *nous* humano pueda acceder al divino, sino la vinculación que estas tienen con el alma y esta, finalmente, con la *polis*. La geometría, como hemos visto, se convierte en Platón en una disposición que tiene alguna semejanza con la virtud ética que plantea Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1104a12 y ss), aunque en este pasaje de Platón[377] no tenga el carácter selectivo que sí posee en Aristóteles (1106b 36-37: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν), ambas tienen en común el componente aritmético (1106a35: τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν). Además la geometría y el cálculo, por otra parte, orientan la visión del alma hacia lo divino (*República* VII 526e: ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος). En calidad de conocimiento del τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου marca "una diferencia en el conjunto y en cada parte entre quien se ha acercado a la geometría y quien no" (VII 527c). Las ciencias matemáticas (aritmética,

---

d´abstraction et de généralisation pour mener à la dialectique, permettant de découvrir les lois du monde des formes intelligibles et le point de référence par rapport auquel il prend son sens".

[375] αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ᾽ ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν.

[376] VII 527b: ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου.εὐομολόγητον, ἔφη: τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν.ὁλκὸν ἄρα, ὦ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.ὡς οἷόν τε μάλιστα, ἔφη.

[377] Cf. en cambio *Gorgias* 507b4-c6, donde se afirma la necesidad de la prudencia, justicia, piedad y valentía para el hombre bueno, que necesita saber distinguir qué ha de buscar y qué rehuir, lo que requiere un conocimiento de lo que no es preciso y necesario (ἃ μὴ προσήκει) y lo que sí lo es (τὰ προσήκοντα).

geometría, estereometría, *logistike*) y la astronomía, asociada también con la matemática, pero con otras connotaciones físicas, poseen, por otra parte, un carácter purificador y transfigurador: "Sin embargo, no es modo alguno despreciable, aunque resulte difícil de creer, el hecho de que por estas enseñanzas es purificado y reavivado, cuando está corrompido y cegado por causa de las demás ocupaciones, el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conservado que diez mil ojos" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, p. 391)[378]. Es una ciencia aún inferior respecto a la dialéctica, pero muy importante como adecuación del alma para llegar a esta; no obstante la subordinación es clara: "Entonces —dije yo— el método dialéctico es el único que, superando las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor la atracción a las artes hace poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento" (ibídem, p. 402), de modo que el término elegido finalmente para referirse a este conocimiento es *dianoia*[379], relacionado, como se ha visto en el primer capítulo con el *eikos logos* del *Timeo*. Para L. Brisson (1998, p. 134), la distinción entre *nous* y *dianoia* opera en un plano metodológico. La *dianoia* estudia las formas inteligibles a través de representaciones sensibles y partiendo de hipótesis. En cambio, si se sale del terreno de lo sensible y de sus representaciones para acceder a lo inteligible, se opera ya en el terreno del *nous*.

---

[378] VII 527d-e: τὸ δ᾽ ἔστιν οὐ πάνυ φαῦλον ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων: μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται.

[379] VII 533c-d: οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις: ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης (...)".

III, 5. Geometría vs. *pleonexia* en el *Gorgias*

Como se ha subrayado antes, la aritmética y la geometría se convierten en Platón en un modo de determinar que el orden natural constituye también un orden moral, ya que en todo se encuentra la presencia del número y este es la huella indeleble de la conformación divina del cosmos. La adecuación del *nous* humano a la matemática significa, por tanto, una adecuación a la propia naturaleza. Es fácil suponer aquí un enfrentamiento abierto entre Platón y los filósofos de la sofística, principalmente los teóricos de la separación *nomos-physis* y los primeros relativistas morales. Una buena prueba de ello nos la ofrece *Gorgias* 508a: "Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y, por esta razón, amigo llaman a este conjunto cosmos y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría (trad. J. Calonge, 1982, p. 118)[380]".

En su clásico comentario al *Gorgias*, E. R. Dodds (1990, pp, 337 y ss.) entiende este pasaje como la solución platónica a la controversia entre *nomos* y *physis*. Para Platón no existirían dos ámbitos enfrentados, sino integrados en un marco común por una misma ley de origen divino, y esa separación sería una falsificación interesada: "The antithesis is in his view a false one: *nomos* is rooted in *physis*; the social and the natural order are expressions of the same divine law —which reveals itself as law because it can be stated in mathematical terms. As Aristotle later put it, *akosmia* is *para physin* (*Peri philosophias* fr. 17)". Dodds conecta este pasaje del *Gorgias* con *Timeo* 90c-d, en el que precisamente se presenta el contacto con la verdad como un acceso a lo divino, una participación en la naturaleza exclusiva de los dioses: la inmortalidad y la felicidad. Esto ha de llevarse a cabo mediante un único cuidado, que

---

[380] φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν: γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

pasa por dotar a cada parte de lo que le es natural. Al alma, por tanto, le corresponden la armonía y las revoluciones del universo y su *telos* es hacerse igual a aquello sobre lo que piensa.

Dodds se hace eco de la identificación de los οἱ σοφοί a los que se refiere Sócrates con los pitagóricos, aunque el escoliasta (Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam Commentaria* 166.15) ponga a Empédocles como primer término en esta mención. Dodds apoya esta hipótesis en varios argumentos. Los conceptos de *koinonia* y *philia*, expresados en el pasaje inminentemente anterior (507e), desempeñaban un papel fundamental en la sociedad pitagórica (Jámblico, *Vida pitagórica* 237 y ss.) y gobernaban las relaciones entre los miembros de la secta. Aduce un pasaje de *Menón* (81c9) en el que se refiere a la metempsícosis, en donde parecería estar citando la propia doctrina pitagórica. Por otra parte, los pitagóricos habrían sido los primeros en llamar *kosmos* al universo (508a3)[381] y los que por primera vez lo habían entendido como un orden regido por leyes matemáticas (Aristóteles, *Metafísica* I 986a2). Finalmente, la idea de proporción geométrica aparece por primera vez en Arquitas de Tarento (fr. 3). C. Huffman (2005, p. 191) apoya esta vinculación pitagórica del pasaje y considera que Arquitas es posiblemente uno de estos οἱ σοφοί y que la crítica a la *pleonexia* que se hace en el pasaje del *Gorgias* se pone en conexión con el fr. 3 de Arquitas, citado *supra*, en el que se establece un paradigma matemático de proporcionalidad en la justicia en el que la *stasis* desaparece con la introducción del

[381] Dodds se alinea con A. E. Taylor (1928, pp. 65-66) en este espinoso punto. Para Taylor, cuyas conclusiones parecen un tanto excesivas: "*ouranos* is the older name of the earliest Ionian science, *kosmos* appears first in a fragment of Heraclitus (20 Bywater, 30 DK): *kosmon tonde ton auton hapanton oute tis theon oute anthropon epoiesen*, where it is expressly denied that any one `made´ the *kosmos*, `it always was and is and will be, an ever-living fire kindling by measure and going on by measure (*all´en aei kai estin kai estai pyr aeizoon, haptomenon metra kai aposbennymenon metra*). As the tradition was (Diog. Laert. viii 48) that Pythagoras was the first to call what his predecessors had called the *ouranos* by the name *kosmos*. The occurrence of *kosmos* in this passage seems to be an indication of Pythagorean influence on the language of Heraclitus (...) In the *Timaeus* and in Plato generally *ouranos* or *kosmos* = the whole physical ùniverse. This is because Timaeus and Plato himself hold that there is only one *ouranos*". El contexto citado de Diógenes Laercio implicaría la idea de "mundo ordenado", no sólo "orden" y, para Dodds, este sería asimismo el sentido de la palabra en los fragmentos conservados de Filolao de Crotona.

logismos que genera *homonoia*[382]. El pasaje dedicado al número nupcial en la *República* (VIII 546c-d), que Huffman pone también en relación con el fr. 3 de Arquitas, parece revelar que esa matemática que gobierna el estado de los humanos y su moralidad resulta muy compleja incluso para los reyes filósofos, de modo que el optimismo de Arquitas y Platón respecto a este punto no andaría parejo. Para Huffman: "Archytas has a more democratic vision in which all citizens are able to grasp enough mathematics to ensure a just society".

El pasaje anterior a *Gorgias* 508a apoya esta lectura en común con el fr. 3 de Arquitas, dado que precisamente lo que se trata en él es la posibilidad de la *eudaimonia* en el *polites*. La *eudaimonia* requiere necesariamente moderación (507a5: εἰ ἡ σώφρων ἀγαθή ἐστιν), respeto a los dioses y a los hombres (507a7-8: καὶ μὴν ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους), en otras palabras: justicia y piedad (507b2-3: τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι); también se necesita valentía (507b5: καὶ μὲν δὴ καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη), ya que se ha de ser capaz de buscar y rehuir lo que conviene o no a una naturaleza humana y mantenerse con firmeza en esa posición de juicio (507c8: καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ). Si es preciso, la ciudad aplicará castigo a aquel que se extravíe de esta senda, mas el castigo es por la salud y la recuperación para el bien del castigado, ya que sólo así podrá lograr la meta de la felicidad, que se encuentra en esta situación interiorizada de armonía y número respecto de los impulsos propios y sus repercusiones en lo colectivo. Sólo con esta mezcla de virtudes se adquiere la bondad y la felicidad en las obras, ello es imposible sin una capacidad de medición y freno del deseo (507d8-e3: ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα). El que vive siguiendo el flujo de su deseo no es capaz de comunidad alguna ni con

[382] C. Huffman (2005, p. 190) "The problem of civil strife and the search for a way to ensure concord or *homonoia* were prominent themes in the late fifth-early fourth century thought. Archytas´ contribution to this discourse is his insistence that is calculation and the application of proportion which will stop strife and increase concord, by establishing equality among the citizens in place of the continual drive to have more than others (*pleonexia*). (...) Nor does Fragment 3 suggest imposing a master mathematician as a philosopher king to rule the state in accordance with abstruse mathematical principles. Instead Fragment 3 assumes that all citizens can grasp and apply the most important principles discoverd by *logistike*".

hombres ni con dioses, ni tampoco de amistad (507e3-6: οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ: κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη). Alguien que viva semejante vida no puede llevarla *kata physin*, ya que está violando la ley interna que rige eso que "los sabios" llaman orden, no desorden (508 a3-4: καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν)[383].

La aparición de la *eudaimonia* como *telos*, bien de la ciudad o del individuo, se acerca a la realizada en el pasaje de la *República* comentado *supra* (VII 526e: ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος), en el que la aritmética y la geometría, tomadas en su mayor y más avanzada parte (VII 526d8-e1: τὸ δὲ πολὺ αὐτῆς καὶ πορρωτέρω προϊὸν σκοπεῖσθαι δεῖ εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο τὸ δὲ πολὺ αὐτῆς καὶ πορρωτέρω προϊὸν σκοπεῖσθαι δεῖ εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο), se encontraban entre las disciplinas que dirigen la visión del alma hacia lo divino, el ideal al que hay que asemejar a la *polis* y también al individuo, como se desprende de *Timeo* 90c4-6 (ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι). Este estado pasa necesariamente por un cuidado (*therapeia*) que no es sólo un proceso de sanación, sino una dedicación y un culto a lo que de divino hay en el ser humano[384]. Como señala D. Sedley (1997, p. 332) comentando el pasaje y la mención de la *eudaimonia*: "Here the ethymological flourish at the end confirms that supreme happiness, *eudaimonia*, lies in the well-being of that *daimon* in us which is the rational soul". Mediante este cuidado del intelecto, su desarrollo, el individuo se

---

[383] Sigo la interpretación de Dodds de hacer depender καλοῦσιν de οἱ σοφοί, "since the φασὶ clause is represented as furnishing the ground for the καλοῦσιν clause" (1990, p. 338).

[384] A. E. Taylor (1928, pp. 633-634) analiza el uso de *therapeia* en este pasaje. Distingue dos usos en griego. El primero de ellos sería el nombre técnico para el "culto" que se rinde a los dioses por parte de los hombres o para la "pleitesía" que rinde un inferior a un superior (e.g., los héroes homéricos), de ahí el "cuidado" del médico al paciente que le ha contratado para que lo sane. Por otra parte, se refiere también, y de modo inverso, al cuidado que han de tener los señores por sus inferiores, como el *hippokomos* o el *boukolos* por sus animales. "Timaeus is playing on the same ambiguity. The man who best *therapeuei*, `takes the greates care of´ the divine creature lodged in his head is also practising the true *therapeia* in the other sense, he is the true worshipper who is paying *logike latreia* (Romans xii.1) to God. Hence he is the true *eudaimon* or `lucky man´ for double reason".

identifica con la parte inmortal de su alma y, de ese modo, consigue la inmortalidad en el grado en que puede obtenerla un ser humano. La felicidad está directamente vinculada tanto con la justicia —el dominio de las afecciones irracionales (42b)— como con la metempsícosis —aquel que consigue el *eudaimon bios*— no pasa por las sucesivas reencarnaciones: "El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde" (Lisi, 1992, p. 189)[385].

La mención de la ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ resulta bastante controvertida. Para Dodds (1990, p. 339) se trata de una "proportionate equality", la equivalencia de proporciones que se encuentra en una progresión geométrica (por ejemplo, 2/4= 4/8 = 8/16), que contrasta tanto con la igualdad numérica como con la progresión aritmética, en la que la razón resultante de los números bajos de la serie es mayor que la que se da en los números altos (por ejemplo, 2/4 es mayor que 4/6 que a su vez es mayor que 6/8). Según Dodds, este desarrollo matemático encontró un paralelo histórico en el siglo IV, de modo que la *geometria isotes* se convirtió en un principio de justicia distributiva[386]. El propio Platón se haría eco de ello en *Leyes* VI 757b-c, en donde habla de dos clases de igualdad (δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαιν): una es la que se obtiene mediante el reparto por sorteo y la otra (Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί) es un reparto proporcional: más al mayor, menos al menor (τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει)[387]. La justicia auténtica, por tanto, es un reparto de acuerdo a la proporción (ἀπονέμει κατὰ λόγον). Precisamente la crítica a la

---

[385] καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.

[386] Isócrates, *Aeropagítico*, 21: μέγιστον δ' αὐτοῖς συνεβάλετο πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὴν πόλιν, ὅτι δυοῖν ἰσοτήτοιν νομιζομέναιν εἶναι, καὶ τῆς μὲν ταὐτὸν ἅπασιν ἀπονεμούσης τῆς δὲ τὸ προσῆκον ἑκάστοις.

[387] δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαιν, ὁμωνύμοιν μέν, ἔργῳ δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντίαιν, τὴν μὲν ἑτέραν εἰς τὰς τιμὰς πᾶσα πόλις ἱκανὴ παραγαγεῖν καὶ πᾶς νομοθέτης, τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ, κλήρῳ ἀπευθύνων εἰς τὰς διανομὰς αὐτήν: τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ ἰδεῖν. Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀεὶ σμικρὰ μὲν ἐπαρκεῖ, πᾶν δὲ ὅσον ἂν ἐπαρκέσῃ πόλεσιν ἢ καὶ ἰδιώταις, πάντ' ἀγαθὰ ἀπεργάζεται: τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει, μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζοσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοὐναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον. ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.

democracia que se lleva a cabo en *República* VIII 558c está basada en este reparto igualitario que no distingue quiénes son realmente iguales entre sí: "Estos, pues —dije—, y otros como estos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son"[388]. Dodds considera que la *isotes geometrike* operaría como un eslogan pitagórico en oposición a la igualdad que reclamaban los sectores más democráticos[389]. El hecho de que no haga falta ninguna explicación del término, sino que se introduzca en el diálogo sin aclaraciones, hace suponer a Dodds que debía resultar familiar dentro de la discusión política, como también parece deducirse de los fragmentos de Arquitas de Tarento. Asimismo, en su clásico artículo sobre la *isonomia*, G. Vlastos (1953, pp. 337-366) defiende postulados semejantes y encuentra una tensión ideológica y social en la Grecia del siglo V que enfrentaba los defensores de la *isonomia* —como estadio político más o menos previo al de *demokratia*: "election by lot, the audit of public officials, the power of the assembly to discuss and decide all questions of public policy"— y a los defensores de los regímenes oligárquicos[390]. De ahí que Vlastos no considere la *isonomia ton dynameon* de Alcmeón de Crotona como un enunciado

---

[388] ταῦτά τε δή, ἔφην, ἔχοι ἂν καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ δημοκρατία, καὶ εἴη, ὡς ἔοικεν, ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.

[389] Eurípides, *Fenicias* 535, ss.: "Es mejor lo otro, hijo mío, honrar la Equidad, que siempre a los amigos con los amigos, las ciudades con las ciudades y los aliados con los aliados une. Porque la equidad es garantía de estabilidad entre los hombres, mientras que contra el Más de continuo se alza como enemigo el Menos y da comienzo a los días de odio. Porque incluso las medidas y las unidades de peso entre los hombres las fijó la Equidad y estableció la numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del sol ecuánimemente recorren el ciclo anual, y ninguno de ellos guarda, vencido, rencor al otro" (trad. C. García Gual, 1985, p. 121). Aunque se haya entendido cierto tono pitagórico en estos versos de Eurípides, principalmente en la introducción del número como principio de equilibrio y medida, así como la referencia a la regulación del ciclo astral, estas ideas no son exclusivamente pitagóricas.

[390] G. Vlastos (1953, p. 365): "In their struggle against the nobility, the people saw that, without an equal share in the law, they could not be safe from legal oppression. But it was only in the later encounter with tyranny that the people discovered how vain is the promise of equality unless grounded in the rule of law and, conversely, that only the attainment of equality can secure the rule of law".

pitagórico, sino como un concepto opuesto a la *harmonia* defendida por estos últimos[391]. A finales del siglo V, comienzos del IV, la idea de la igualdad como fuerza de cohesión social, así como la apropiación del concepto llevada a cabo por los demócratas, comenzaron a ser puestas en tela de juicio (Tucídides VI, 38, 5), de suerte que tanto la crítica platónica a la democracia en la *República* (VIII 558c) como la distinción en *Leyes* (VI 757b) entre dos clases de igualdad, ambas mencionadas *supra*, han de ser entendidas como la posición de Platón respecto de ese debate, del que después se hará también eco Aristóteles (*Política* 1301b30 y ss.), que critica las constituciones que parten tanto de una media aritmética (3:2 :: 2:1) como geométrica (4:2 :: 2:1), ya que cada una de ellas sirve para cosas distintas. La igualdad, además, no es del todo una fuerza de cohesión, sino que precisamente el deseo de igualdad es causa de revueltas.

W. Burkert (1972, pp. 77-78) se muestra más cauto con la influencia pitagórica del pasaje del *Gorgias*, principalmente con que se trate de una alusión a Arquitas de Tarento, y lo entiende, desde su hipótesis de partida, como una reformulación platónica rastreable en textos como el *Timeo*: "Here Plato adduces the evidence of geometry, in a manner that cannot be well explained from the dialogue itself, and there is much to be said for the conjecture that Plato is alluding to the close affinity between geometry and the study of the first principles which he had learned from Archytas. It is also possible, however, that he was already foreshadowing ideas of his own, later formulated in the *Timaeus*; and the close relationship of this passage of the *Gorgias* to other thinkers of the fifth century, especially Empedocles and Euripides, ought not to be overlooked because of concentration on the Pythagorean allusions". Para Burkert, además, no es muy lógico que Sócrates critique la *pleonexia* de Calicles mediante una proporción geométrica que distribuiría más para el mayor y menos para el menor, frente a la igualdad aritmética, principio de la democracia, de modo que la *isotes geometrike* ha de ser entendida en un sentido más general, como ἡ τοῦ ἴσου ἀναλογία de Arquitas A23a[392], el poder de la matemática que gobierna el mundo[393].

---

[391] "Alternatively, he (Alcmaeon) may have used *Isonomia*, the term which Cleisthenean democracy (at the latest) had popularized in Greek speech, as simply the most appropriate metaphor for his equalitarian conception of healthful order" (ibídem, p. 364).

[392] Aristóteles, *Problemas* 16, 9. 915a 25: διὰ τί τὰ μόρια τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώιων, ὅσα μὴ ὀργανικά, πάντα περιφερῆ, τῶν μὲν φυτῶν τὸ στέλεχος καὶ οἱ πτόρθοι, τῶν δὲ ζώιων κνῆμαι, μηροί, βραχίονες, θώραξ τρίγωνον δὲ οὐδὲ πολύγωνον οὔτε ὅλον οὔτε

C. Huffman (2005, p. 209) recoge, en parte, esta lectura de Burkert y, frente a Dodds, entiende que la *isotes geometrike* es un término que acuña el propio Platón en este contexto, no una referencia a un concepto conocido y en boga. Por tanto no habría aquí una llamada a una enseñanza o disciplina concreta, sino el mero reproche a una desmesura tal que no conoce límite: "Socrates is thus chiding Callicles for neglecting the study of means and proportion in general rather than inexplicably and inapropriately singling out the geometric mean" (ibídem).

El término *geometria* sería aquí equivalente al de matemática, en sentido general en el que entraría la geometría de planos y sólidos tanto como la teoría de las proporciones y la del número, como se señala también en *Gorgias* 465b6-c5[394]. Quizá este lugar preponderante de la geometría provenga de haber sido la primera ciencia en llevar a cabo demostraciones y quepa ponerla en conexión con la definición de Filolao de la geometría como *arche* y *metropolis* del resto de *mathemata*. Para Huffman (2005, p. 210) la llamada de Sócrates a ocuparse de la geometría ha de ser entendida como una recomendación al *logismos* del que trata el fr. 3 de Arquitas; asimismo la legendaria inscripción de la Academia prohibiendo la entrada a quien no supiera geometría remitiría a este sentido general, no específico, de la geometría.

Desde otro punto de vista, cabe entender la llamada a la *isotes geometrike* por parte de Platón como una crítica a determinadas posiciones de defensa de la ley natural, entendida como la ley del más fuerte, tal y como aparece en el discurso

---

μόριόν ἐστιν; πότερον, ὡς Ἀ. ἔλεγε, διὰ τὸ ἐν τῆι κινήσει τῆι φυσικῆι ἐνεῖναι τὴν τοῦ ἴσου ἀναλογίαν (κινεῖσθαι γὰρ ἀνάλογον πάντα), ταύτην δὲ μόνην εἰς αὑτὴν ἀνακάμπτειν, ὥστε κύκλους ποιεῖν καὶ στρογγύλα, ὅταν ἐγγένηται;

[393] Para esta compleja expresión, cf. el comentario de Huffman al testimonio de Aristóteles (2005, pp. 529-537): "we thus have two different ways of understanding what could be meant by `the proportion of equality´. If we think in terms of the ratios between the two sets of terms in the proportion, then is the geometric proportion, which is the proportion of equality, but, if we think in terms of the arithmetical difference between the two sets of terms, it is the arithmetic proportion, which is the `the proportion of equality´" (ibídem, p. 530).

[394] ἵν' οὖν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι—ἤδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις—ὅτι ὃ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην. Cf., en cambio, *Político* 257b, en donde Sócrates reprocha a Teodoro haber entendido la relación entre el político y el filósofo en términos aritméticos y no geométricos.

ateniense ante la embajada de los melios en Tucídides (V 89) o las que encarnan Trasímaco en la *República* y Calicles en el *Gorgias* (O. Murray, 1986)[395]. En la *República*, Glaucón lleva a cabo una defensa de la *pleonexia* semejante a la que establece Calicles y condena Sócrates, para ello toma como ejemplo la historia del anillo de Giges. Lo que expone Glaucón, en un discurso largo y pomposo que no evita la mofa de Sócrates (II 358e-362c), es el conocido argumento que afirma que cualquier hombre no dudaría en cometer injusticias de cualquier grado si luego no fuera a recibir condena por ello. En un punto de su *epideixis*, Glaucón propone: "Para darnos mejor cuenta de cómo los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos, bastará con imaginar que hacemos lo siguiente; demos a todos, justos e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje y después sigámosles para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos. Entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio (διὰ τὴν πλεονεξίαν), finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad (ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν)" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, pp. 108-109)[396].

Tanto Sócrates como Calicles, Glauco y Trasímaco fundamentan, aunque de modo opuesto, sus argumentos en la *physis* y en ambas posiciones se afirma desde presupuestos contrarios la necesidad de vivir *kata physin*. Como señala T. K. Johansen (2004, p. 15), para todos ellos, aun enfrentados, la naturaleza es la que determina el modo en que el ser humano debe vivir su vida. En lo que difieren es en si la naturaleza

---

[395] S. Hornblower (1987, pp. 185-190) puntualiza los argumentos de O. Murray: en el episodio de los melios los atenienses no definen la justicia como el interés del más fuerte, sino que dejan la justicia al margen en aquellos casos en los que es el más fuerte el que ejerce su poder. Sólo se apelaría, por tanto, a la justicia en aquellos casos en los que la necesidad de ambas partes se encontrara en una situación de equilibrio. Los atenienses defienden que la fuerza excluye el derecho, no tanto que la fuerza sea el derecho.

[396] II 359b6-c6: ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστ᾽ ἂν αἰσθοίμεθα, εἰ τοιόνδε ποιήσαιμεν τῇ διανοίᾳ: δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἶτ᾽ ἐπακολουθήσαιμεν θεώμενοι ποῖ ἡ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει. ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν.

apoya la *pleonexia* o la *isotes*, en suma, ¿cuál de las dos sendas hay que recorrer para llevar una vida *kata physin* y acorde con la justicia.

El significado de *pleonexia* y el del verbo *pleonekteo* tienen generalmente un matiz de deseo o aspiración mayor de la debida (*Banquete*, 188b3-4; *Leyes* X 906c 3-6[397]), un desajuste interno que produce un desequilibrio en todos los ámbitos donde hay *kosmos*, de suerte que su acción tiene consecuencias atmosféricas, nosológicas, políticas y morales. El concepto de *pleonexia* es central en el análisis histórico-político que lleva a cabo Tucídides sobre finales del siglo V a. C (e. g. los devastadores efectos de la guerra sobre la conducta de las ciudades y de los individuos en III 82). El término se vuelve bastante común en el siglo IV (Jenofonte, Platón, Aristóteles e Isócrates). En algunos textos pseudo-pitagóricos de inspiración neoplatónica (Metopo, 118.23), la *pleonexia* es el defecto del alma racional, al igual que el deseo de honores lo es del *thymos* y el placer del *epithymetikon*. Como se ha apuntado *supra*, el fr. 3 de Arquitas sirve de ayuda para interpretar este pasaje del *Gorgias*, aunque las diferencias queden, por otra parte, manifiestas. Para Arquitas, con cierto optimismo, la *pleonexia* es un defecto característico del ser humano que quedaría erradicado mediante el aprendizaje de la *logistike* (C. Huffman, 2005, p. 207). La introducción del cálculo en el alma serviría para restablecer una *homonoia* y un orden que no se identifica con el orden propio de la naturaleza. Por su parte, tanto Trasímaco como Calicles apelan precisamente al carácter *kata physin* de la *pleonexia* para defender su concepto de ley natural. Lo interesante del fragmento de Arquitas es su confianza en el cálculo numérico para alejar la *pleonexia*, lo que le acerca a la crítica que elabora Sócrates de Calicles, pero no hay en el fr. 3 de Arquitas ninguna referencia a que el estado natural sea aquel regido por la *isotes*, como sí sucede en Platón en el que, inmediatamente

[397] En *Banquete* es el destructivo efecto, junto a la ἀκοσμία, del Amor incontinente y se vincula con epidemias, enfermedades y violentos fenómenos atmosféricos (καὶ γὰρ πάχναι καὶ χάλαζαι καὶ ἐρυσῖβαι ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας περὶ ἄλληλα τῶν τοιούτων γίγνεται ἐρωτικῶν). En *Leyes*, por otra parte, no cabe ser más explícito sobre la interrelación entre el mundo de los astros y el humano: φαμὲν δ᾽ εἶναί που τὸ νῦν ὀνομαζόμενον ἁμάρτημα, τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτοῖς λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ῥήματι μετεσχηματισμένον, ἀδικίαν. Es interesante recalcar el τὸ νῦν ὀνομαζόμενον ἁμάρτημα, como un apunte que vincula el ciclo contemporáneo con el abandono del mundo por parte de la divinidad del que se habla en el mito del *Político* (269c-d, 270a, 272e-273a).

antes del γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς, se ha apelado con toda claridad a que el estado natural del cosmos es orden y no ἀκοσμία οὐδὲ ἀκολασία: ni desorden ni impunidad. Cabría interpretar la ἀκολασία como una proyección hacia el futuro, una referencia al juicio de las almas y también al final del *Timeo* donde Platón trata la reencarnación: en el cosmos dirigido por una *pronoia* divina no cabe lugar para la impunidad. El universo es un conjunto organizado para lo mejor, es un orden normativo, no un orden casual (T. K. Johansen, 2004, p. 17) por el hecho de que la razón ha sometido mediante persuasión a la necesidad (*Timeo* 47e5-48a7), de modo que para Platón el deber se extrae de la propia estructura del cosmos, un giro que, por los fragmentos que conservamos, no parece que se pueda aplicar a Arquitas[398]. Tampoco se puede atribuir a Arquitas una teoría política basada en la adecuación de un principio matemático, sino que el fr. 3 responde a una circunstancia más epocal (C. Huffman, 2005, pp. 214-215), cuando aún las diferentes concepciones de igualdad que enfrentaban a demócratas y a aristócratas no se habían polarizado aún. Se encuentra, en este aspecto, más cerca de los tintes idealizados que aparecen en el monólogo de Yocasta en las *Fenicias* de Eurípides: el aprendizaje y práctica de las relaciones matemáticas sirve como base para el acuerdo social y la *homonoia*. Su interés parece centrarse en el cálculo y en las proporciones matemáticas (*logismos*) como modo de salvación de la *polis*, no como fundamento del propio orden existente, como sucede en Platón.

Las ideas del exceso sobre el límite (*pleonexia*, *plesmone*, como en *Banquete* 186b-d[399]) y del abandono del lugar que corresponde por naturaleza (*metastasis*) sirven para dar cuenta de las enfermedades del alma y las del cuerpo que se explican analógicamente a diversos desórdenes políticos (*Timeo* 81e6-82b7). A su vez, y en sentido opuesto, esta idea del límite natural de las cosas, que está en su propia

[398] Así lo entiende C. Huffman (2005, pp. 208-209), para el que el uso que hace Platón de la geometría en el pasaje del Gorgias (508a) no es plenamente extrapolable a Arquitas, aunque la crítica de la *pleonexia* sea común a ambos: "Archytas, on the other hand, while he does describe the geometric mean in Fragment 2, makes no mention of geometry here in Fragment 3, and, as we have seen, it is not likely that he is limiting the use of *logismos* to the geometric mean. Thus, the specific emphasis on the geometric mean in the passage in the *Gorgias* does not make much sense as a reference to Archytas´ Fragment 3, where the geometric mean is not singled out. It is doubtful, however, that Plato is using the expression `geometric equality´ as a technical term equivalent to `geometric mean´".

[399] Asimismo el tratado médico *Sobre la naturaleza del hombre*, 4.

estructura geométrico-matemática, estaría implícita asimismo en la narración de Critias sobre la guerra entre Atenas y la Atlántida. La Atlántida encarnaría esa *pleonexia* que conduce a la *metastasis*, a una trangresión territorial violenta. En *República* II 372e-373e se explica el origen de la guerra a partir de un esquema semejante: el deseo de lujo y prosperidad material: —"Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas. —Es muy forzoso, Sócrates —dijo. —¿Tendremos pues que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón? —Lo que tu dices —respondió. —No digamos aún —seguí— si la guerra produce males o bienes, sino solamente que, en cambio, hemos descubierto el origen de la guerra en aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades" (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 1995, p. 133)[400].

En el *Critias* la descripción de la Atlántida está marcada por este mismo exceso de lujo y *poikilia* que termina engendrando el deseo de sobrepasar la situación. Es la *pleonexia* la causante del desastre de un pueblo que gozaba de una prosperidad ya excesiva: "Sobre la base de tal razonamiento y mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes, que describimos antes. Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar les parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello entre lo más valioso, y los que no pudieron observar la vida verdadera respecto de la felicidad, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder" (trad. F. Lisi, 1992, pp.

[400] *República*, II 373d-e: οὐκοῦν τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτμητέον, εἰ μέλλομεν ἱκανὴν ἕξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον; πολλὴ ἀνάγκη, ἔ φη, ὦ Σώκρατες.πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται;οὕτως, ἔφη.καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἦν δ᾽ ἐγώ, μήτ᾽ εἴ τι κακὸν μήτ᾽ εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν ηὑρήκαμεν, ἐξ ὧν μάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται, ὅταν γίγνηται.πάνυ μὲν οὖν.ἔτι δή, ὦ φίλε, μείζονος τῆς πόλεως δεῖ οὔ τι σμικρῷ,

295-296)[401]. El ἐκ δ ὴ λογισμοῦ τε τοιούτου hace referencia precisamente a la capacidad de cálculo: un respeto al límite que provenía directamente de la divinidad; el cálculo que engendra virtud y prudencia y garantiza una ciudad sin *staseis* en la que se da la *homonoia* a la que se refiere el fr. 3 de Arquitas. Es la *pleonexia* (πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιμπλάμενοι) la que suplanta el *logismos* y genera un estado enfermo en el seno de la *polis*. El gusto por la *poikilia*, que, como se vio antes, es también uno de los vicios de la democracia (*República* VIII 558c: ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη) y termina siendo la causa de la destrucción de la Atlántida. Como señala Johansen (2004, p. 21): "The term *poikilos*, which as we saw was negatively associated with the diseases of the body and the disunited character of democratic man, recurs throughout the description of Atlantid material culture (cf. 111d6, 116b6, 118b7). A city which is fated through its topography and constitution to degenerate into greed and military aggression appropiatedly originated in Poseidon´s desire (*epithymia*, 113d), in contrast to the love of wisdom that induced Athena to found Athens (109c)".

El mundo, tal y como lo ordenó el artesano divino, está necesariamente dirigido hacia el bien y la geometría es la prueba, sencilla y racional, de la determinación divina, de la presencia de límite, número y estructura, de modo que la *pleonexia* no puede ser *kata physin*, sino siempre *para physin*, ya que atenta directamente contra el cosmos como orden. El alma racional y el cuerpo han de perseguir el mismo rango de medida que subyace a todo el cosmos en tanto orden, al igual que la política ha de mantenerse también dentro del límite. A modo de conclusión, cabe señalar que lo que Platón parece poner en juego en el pasaje del *Gorgias* comentado es la necesidad política de ese proceso de aprendizaje o interiorización que genera la introducción de la medida en el alma humana, como criterio de distinción necesario para el ciudadano que redundará en la consecución de *eudaimonia* por parte de la *polis*. El hecho de que el reproche de Sócrates a Calicles

[401]*Critias* 121a-b: ἐκ δὴ λογισμοῦ τε τοιούτου καὶ φύσεως θείας παραμενούσης πάντ' αὐτοῖς ηὐξήθη ἃ πρὶν διήλθομεν. ἐπεὶ δ' ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραννυμένη, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει, τότε ἤδη τὰ παρόντα φέρειν ἀδυνατοῦντες ἠσχημόνουν, καὶ τῷ δυναμένῳ μὲν ὁρᾶν αἰσχροὶ κατεφαίνοντο, τὰ κάλλιστα ἀπὸ τῶν τιμιωτάτων ἀπολλύντες, τοῖς δὲ ἀδυνατοῦσιν ἀληθινὸν πρὸς εὐδαιμονίαν βίον ὁρᾶν τότε δὴ μάλιστα πάγκαλοι μακάριοί τε ἐδοξάζοντο εἶναι, πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιμπλάμενοι.

sea σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν: γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς conectaría el verbo ἀμελεῖν con la falta de ese ejercicio y aprendizaje interior necesario para que se genere un *dikaios polites*. La *ameleia* de Calicles consiste en el descuido de su alma, su falta de mesura y el dominio que en ella ha alcanzado el deseo de crecimiento (πλεονεξία). Asimismo en el diálogo que lleva su nombre (318d-e) Protágoras se burla de la geometría y de las artes del número. Ante la pregunta de Sócrates de cuál es su método para hacer mejor a un discípulo, el sofista contesta: "Sócrates —dijo entonces Protágoras—, he aquí una pregunta bien formulada, y me gusta responder a los que las presentan así de bien. Te digo que Hipócrates no tiene que temer conmigo lo que le sucedería con cualquier otro de los sofistas, porque todos los demás causan un notable prejuicio a los jóvenes en cuanto los obligan, contra su voluntad, a aprender artes que no les interesan y que de ninguna manera querían aprender, como la aritmética, la astronomía, la geometría, la música (y diciendo esto miraba de reojo a Hipias)" (trad. Ó. Martínez García, 2007, p. 57)[402].

Frente a esta especialización, la prescripción platónica es clara (*Timeo* 88c-d): el cuerpo y el alma han de estar equilibrados y sanos (ἰσορρόπω καὶ ὑγιῆ). En *Político* 270a7 el universo recibe el mismo adjetivo (ἰσορροπώτατον), hay flujo, pero este está regido por la *isotes*, ya que se encuentra perfectamente equilibrado en su movimiento, tanto en el sentido en el que lo mueve el dios como en el contrario (ὥστε ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας διὰ δὴ τὸ μέγιστον ὂν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ μικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἰέναι). Tanto la matemática como las demás disciplinas intelectuales que engloba la filosofía son consideradas como *meletai* (*Timeo* 88c1: τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον), ocupaciones necesarias en un mundo en el que la única σωτηρία que cabe para el alma y el cuerpo es emplearse a fondo, cada una según su propio ámbito, a un ejercicio de asimilación y de imitación de lo divino cuyo difícil *telos* es la *homoiosis theo*. Como concluye F. Lisi (2004, p. 89) en relación al mito del *Político*: "Actualmente, los dioses no dirigen ya de manera directa la vida de los hombres, por

[402] καὶ ὁ Πρωταγόρας ἐμοῦ ταῦτα ἀκούσας, σύ τε καλῶς ἐρωτᾷς, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ἐγὼ τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι χαίρω ἀποκρινόμενος. Ἱπποκράτης γὰρ παρ' ἐμὲ ἀφικόμενος οὐ πείσεται ἅπερ ἂν ἔπαθεν ἄλλῳ τῳ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους: τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες—καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν.

lo tanto la necesidad de la filosofía y de que los filósofos asuman el poder político se hace cada vez más urgente, dado que es cada vez más improbable contar con el auxilio de la inspiración divina para guiar una comunidad”.

IV. LA FISIOLOGÍA DEL SER HUMANO DEL *TIMEO* EN EL CONTEXTO GENERAL DE SU COSMOLOGÍA

En los apartados anteriores, se ha tratado la cuestión del *eikos logos* como método de aproximación y revelación del orden natural —la posibilidad de la verdad de un *logos* sobre la *physis* y lo generado—, la presentación de este *logos* como himno sagrado, el proceso de creación-ordenación del cosmos como introducción de número —aritmética y geometría— y forma y la conexión del método de límite e ilimitado en Platón con la doctrina de la armonía con Filolao de Crotona y el pitagorismo. Todos estos desarrollos están enmarcados por la acción ordenadora del demiurgo: la combinación de un principio de límite y otro ilimitado en la configuración de un cosmos armónico dirigido desde el momento de su aparición *pros to kalon*, cuestión que, aparte de sus importantes connotaciones fisiológicas, posee un trasfondo abiertamente ético-político: el orden general del mundo implica una disposición e indica al alma, que tiene como tarea de vida la imitación de este, una dirección determinada. En este apartado final, serán la fisiología y la medicina el centro de la exposición y, asimismo, el papel que desempeña el número y la proporción en la configuración del alma y el cuerpo del hombre, cuestión que ocupa la parte final del diálogo (69b-92c), en tanto obra conjunta de la razón y la necesidad.

Han sido varios los intérpretes que han estudiado en los últimos años una relación profunda entre la medicina y los efectos e intenciones de la filosofía platónica. Así, K. Sayre (1988, pp. 93-109; 1992, pp. 221-243) analiza la filosofía de Platón desde un punto de vista mayéutico: como un régimen conversacional que sirve para armonizar el alma del interlocutor para que determinadas capacidades de la mente entren en funcionamiento. De este modo, cuestiones claves de la filosofía platónica, como la doctrina de la *anamnesis* del *Menón* y el *Fedón*, la idea de mayéutica expuesta en el *Teeteto*, los pasajes en los que se describe el ascenso del alma hacia las formas en la *República* y el *Banquete* o la referencia en la *Carta VII* a la doctrina de la iluminación (348a) serían alusiones a un estado del alma al que se llega mediante la práctica filosófica: la asimilación entre las revoluciones del alma del mundo y las del hombre que se expone en el *Timeo* (47b-c; 90c-d) y que supone el fin al que ha de tender la vida humana en tanto consecución del más alto grado de virtud. S. Rosen en su comentario al *Banquete* (1987), lleva esta tesis más lejos, afirmando que la filosofía platónica encubre una medicina retórica, incluso indicios de una psiquiatría *avant la*

lettre, tendente a generar en el alma del lector-oyente una iluminación que lo obligue a pensar de nuevo determinados supuestos, a discernir y cribar entre las partes de los argumentos y a entender la relación que se establece entre las diferentes estructuras macrocósmicas y microcósmicas que están en juego en la propia vida. La filosofía, de manera análoga a la medicina, sería la búsqueda de una determinada condición de salubridad en el alma, no un sistema de preposiciones y análisis sobre lo verdadero y lo falso, de modo que los diálogos, así entendidos, se convertirían en un procedimiento terapéutico a través de la interiorización por parte del sujeto de un nuevo modo de aprehender la realidad y una actitud distinta de entender la posición del hombre en el cosmos (M. Moes, 2000, p. 26). Esta equiparación entre medicina y filosofía obedece a la misma voluntad política que impregna los diálogos platónicos, en la medida en que cualquier consideración ética —como por ejemplo, el trabajo sobre el alma y sus ámbitos de juicio, o los desequilibrios a los que esta está sometida por su relación con el cuerpo (*Filebo*, *Timeo*)— no es en modo alguno separable de la política, con la que forma una unidad indisoluble (F. Lisi, 2010, p. 178). Ya se ha tratado anteriormente **(vid.)** la repercusión política que posee el aprendizaje de la geometría (*Gorgias*) o la importancia de la *homoiosis theo* en el esquema general del *Teeteto* que, lejos de ser un diálogo centrado únicamente sobre epistemología, se convierte en uno de los testimonios más claros y contundentes sobre el alma filosófica, el trabajo del maestro mediante la mayéutica y, finalmente, la posición —desgraciada— de este en la vida de la *polis* en la que imperan los falsos simulacros.

En un plano general, a lo largo de los diálogos, Platón muestra diversas consideraciones acerca de la ciencia médica, tantas como acercamientos, y se sirve de ella según el interés concreto de su exposición, a veces con carácter analógico, otras metafórico, otras crítico —como en el *excursus* de *República* III 406a-b contra Heródico de Selimbria y la dietética[403]— y otras epistemológico (M. Vegetti, 1995, VII-XXIII). Bajo estos posicionamientos, siempre subyace una idea común: la

[403] Señala M. Vegetti (1995, p. 83): "Attaco, dunque, diretto contro la tendenza razionalistica da un lato, e contro quella dietetica e fisiopatologica dall´altro, rapprasentate rispettivamente da *Male sacro* e dal *Regime nella malattie acute*, due delle maggiori opere ippocratiche. In questo quadro va intesa anche l´esplicita critica ad Erodico di Selimbria. In Erodico Platone attaca innanzitutto l´esasperazione dietetica propia della medicina contemporanea, accusata di risolversi in una pedagogia fine a se stessa delle malattie".

medicina es un *analogon* en tanto relación entre médico y paciente que sirve para reflejar una forma de cuidado y terapia entre el filósofo-político auténtico y el *polites*.

Dentro del marco general del *eikos logos*, el discurso fisiológico-médico ocupa un lugar que ha sido especial objeto de controversias. Para A. Rivaud (1925, pp. 114-115) se trataba, al menos en la parte de la etiología de las enfermedades, de una digresión incoherente y bastante rudimentaria en relación con los tratados del *Corpus Hippocraticum*. Por otra parte, A. E. Taylor (1928, pp. 494-649) le dedicó a esta sección final una buena parte de su comentario. Para Taylor, en su línea de interpretación pitagórica del *Timeo*, Platón se estaba haciendo eco de las doctrinas principales de la medicina de la Magna Grecia, principalmente Alcmeón, fuentes pitagóricas y Empédocles, en una amalgama que carece en parte de coherencia[404]. F. M. Cornford, que consideraba la dificultad que suponía la lectura de esta parte[405], intentó apartar a Platón del pitagorismo, como suele hacer en buena parte de los pasajes en los que discrepa de Taylor, entendiendo que las doctrinas expuestas tenían su origen en Filistión de Lócride, principalmente en su teoría de los cuatro principios fundamentales, que, en el caso de Filistión, no pasan a sustancias humorales —como sucede, por ejemplo, en *Sobre la naturaleza del hombre*— detalle que comparte Platón, para quien los humores desempeñan un papel secundario en relación con los cuatro principios físicos (tierra, aire, agua y fuego). Cornford se basa en el testimonio de la *Carta II* de Platón para suponer una coincidencia física entre este y Filistión en Sicilia, ya que el médico atendió allí a Dionisio II. Asimismo Filistión habría sido "maestro" de Diocles de Caristo, contemporáneo, para Cornford, de Platón (1937, p. 334). El cambio posterior de la cronología de Diocles de Caristo, que le convierte en

---

[404] A. E. Taylor (1928, p. 608): "The doctrine he puts forward, though not wholly clear or coherent, is what we should expect from a speculative thinker anxious to fuse Pythagoras and Alcmaeon with Empedocles. Hence it is probably deliberately based by Plato on actual syntheses of this kind attempted by fifth century Italian or Sicilian teachers". No obstante, dejando de lado lo poco que sabemos sobre la medicina pitagórica, realmente en el *Timeo*, como veremos, hay una síntesis intencional del encefalocentrismo con el emocentrismo de Empédocles, algo que le sirve a Platón para explicar la superioridad tanto del alma que se encuentra en la médula frente al *epithymetikon*, por una parte, cuanto la inteligencia frente a la sensación, por otra.

[405] Cornford (1966, p. 20): "The *Timaeus* is not easy reading; and the physiological and medical chapters towards the end would be repellent to many".

un contemporáneo de Aristóteles, más joven incluso que este (W. Jaeger, 1938, p. 212), invalida la conclusión de Cornford. Por otra parte y siguiendo una lectura muy rupturista con la tradición exegética, H. Miller (1962, pp. 175-187) interpreta el pasaje médico, principalmente el apartado sobre las patologías, como un desarrollo coherente de las doctrinas de física general expuestas en el *Timeo* y, por otra parte, concede a Platón un conocimiento bastante profundo y actualizado de las principales doctrinas médicas contemporáneas. Asimismo, se han encontrado paralelos entre el *Timeo* y las doctrinas orientales (J. Filliozat, 1975, p. 191ss.), con teorías de Diógenes de Apolonia (A. Laks, 2008, p. 165)[406] y con los tratadistas del Corpus hipocrático (C. Joubaud, 1991, pp. 209ss.). Las secciones médicas del *Timeo* están lejos de ser baladíes acercamientos a la medicina y muestran cómo un no experto en medicina, como Platón, se servía de ideas que, por lo que sabemos por el Corpus o el *Anónimo Londinense*, estaban en el centro del debate médico de su época. Teorías que Platón recoge y, en cierto modo unifica y modifica, para explicar la creación del cuerpo humano y algunos de sus problemas físicos y psíquicos (V. Nutton, 2004, p. 118). Hay que atender, contextualizando la exageración, al testimonio de Galeno (*De propriis placitis* 3, 1; 7, 1-5; 13, 1-15), que estaba convencido de que Platón había estudiado medicina con Hipócrates, hasta tal punto de que muchas de las enseñanzas de este que no se encuentran en el Corpus están transmitidas en el *Timeo*. No obstante, no hay que perder de vista que el uso que Platón hace de la fisiología médica está plenamente subordinado a su intención teleológica general y a su visión del ser humano como un compuesto de alma y cuerpo que necesita del cuidado continuo que supone la mímesis de la obra del demiurgo. Hay de fondo una lectura finalística en la descripción que establece Platón de los órganos y las funciones (C. Steel, 2001, p. 118) que ensancha el marco de lectura del *Timeo* desde la fisiología a la metafísica y la teología.

[406] A. Laks (2008, p. 165): "Platon s´accorde avec Diogène pour faire intervenir l´air à l´interieur de la tête (dans les deux cas: *ho en te kephale aer*), mais l´audition chez lui a lieu lorsque l´air mû s´est brisé contre le cerveau et a été réfléchi (…) Pour Diogène, au contraire, l´air interieur doit seulement être ébranlé". Cf. asimismo, pp. 273, 283.

IV, 1. Encefalocentrismo y cardiocentrismo: Alcmeón de Crotona y Empédocles. Filolao de Crotona y Filistión de Lócride.

En el *Timeo*, aparte de otras doctrinas médicas relativas a la importancia de los cuatro elementos —tierra, aire, agua y fuego—, las *dynameis* del calor, lo frío, lo seco y lo húmedo, la mezcla (*krasis*), la *kenosis* y la *ekplerosis*, además de otros procesos fisiológicos descritos en la parte final del diálogo, Platón lleva a cabo una síntesis, posiblemente influida por Filolao de Crotona (P. Manuli-M.Vegetti, 2009, p. 99), entre dos de las principales corrientes anatómico-fisiológicas de la medicina griega anterior a su época. Por un lado, la que consideraba el cerebro como el órgano principal en la recepción de la percepción y la organización del cuerpo, representada principalmente por Alcmeón de Crotona y tratados médicos como *Sobre la enfermedad sagrada*, y la que, en cambio, otorgaba esas mismas cualidades a la sangre y el corazón, entre los que se encuentran Empédocles y el tratado médico *Sobre el corazón*. Esta noción de un órgano central en el cuerpo alberga implicaciones en otros niveles no meramente fisiológicos. Para poder entender la estructura en la que Platón dispone las tres especies del alma, hay que tener en cuenta las importantes repercusiones fisiológicas que resultan de la necesaria asociación entre cada una de las especies del alma y el asiento físico que ocupan: dato fundamental del modo en que Platón entiende ideológicamente la relación entre alma y cuerpo. Los esquemas de organización de la *polis* y del cuerpo que aparecen en el *Timeo* y en la *República* son prácticamente intercambiables, pero sólo en el *Timeo* se establecen y postulan una fisiología y una patología médicas que analicen la relación entre cuerpo y especies del alma. Cada una de estas posee unas características propias: la inteligencia, el valor-coraje y el apetito necesario para mantener el cuerpo; un cuerpo vinculado con el principio corporal de la *chora* y propenso a una inmoderación caótica que requiere el control que ejerce el intelecto sobre el conjunto. La virtud, como se sabe, es el ejercicio óptimo de lo que le corresponde a cada especie del alma por naturaleza: por parte del alma inteligente, asemejarse a la divinidad lo más posible mediante la mímesis de las revoluciones perfectas de lo divino, lo que conlleva el control máximo de la perturbación que produce lo vinculado con la *chora* —el cuerpo— y su actividad sobre cada una de las almas, generando armonía entre ellas (89e-90d).

Si cambiamos el filtro de la metafísica por el de la fisiología, nos encontramos con tres órganos principales —el cerebro, el corazón y el hígado, vinculados entre sí a

través de la médula que recorre el tronco de arriba a abajo— que se diferencian por ser asientos de las tres especies del alma. El esquema es igualmente jerárquico y en esa jerarquía, que en el fondo es una representación ideológica, radican tanto la innovación cuanto la coherencia de Platón. No obstante, la mayoría de las interpretaciones sobre el apartado fisiológico y médico del *Timeo* recalcan su contenido ecléctico o sintético y aún algunas lo interpretan como incoherente y poco significativo (A. Rivaud, 1925, 114-115; A. E. Taylor, 1928, 587-610; F. M. Cornford, 1937, p. 332-343). Otros fueron bastante más virulentos. B. Farrington en su influyente *Greek science* (1944) considera que "from the scientific point of view the *Timaeus* is an aberration". Fueron bastante escasos los comentaristas que, en la primera mitad del siglo XX, llevaron a cabo una defensa de la ciencia platónica, entre ellos destacan acaso P. Shorey (1927). A partir de los años 50 en adelante, con los trabajos de K. R. Popper (1952) y P. Friedländer (1954, 1989) comienza una nueva vía de análisis que replantea el valor de la ciencia natural platónica y de la importancia del *Timeo* en la historia de la ciencia. En uno de los artículos más recientes sobre el tema C. H. Kahn (2010, pp. 69 y ss.) señala la importancia que la ciencia natural recibe en el "último" Platón, principalmente en diálogos como el *Teeteto*, el *Filebo*, el *Timeo* o las *Leyes*, lo que abre una nueva vía de lectura de la relación entre Platón y los presocráticos[407].

Tuvieron que cambiar ciertos paradigmas de análisis y desplazarse el centro gravitatorio que descansaba principalmente en la ontología y en la epistemología, para que se lograra asumir —algo que no es unánimemente aceptado por todos los intérpretes hoy en día— que el *Timeo* es un texto centrado, en su mayor parte, en el mundo físico y sus procesos; más aún, un diálogo en el que Platón deja a un lado la dialéctica y la *diairesis* para adoptar el papel de naturalista o de médico. Si esta entrada en la *physis* y sus procesos tiene sentido, en tanto construcción o relato (*logos*), es porque está elaborada según un modelo concreto de poética, el único posible para abordar el mundo de la *genesis*: el *eikos logos*, como se ha visto en el

[407] C. H. Kahn (2010, p. 69): "Dialectic or the highest form of knowledge remains attached only to Being that is eternally stable and unchanging. What is new in the later dialogues is the application of this theory to the natural world, that is to a positive account of the realm of cange and becoming—what we might describe as the overcoming of Heraclitean flux". Para Kahn (2010, p. 77) el *Timeo* sería una obra continuadora de los *logoi peri physeos* en la que Platón incorpora la filosofía presocrática en su propio discurso para establecer un esquema de interpretación de la naturaleza opuesto al del materialismo de Demócrito.

primer apartado de este trabajo. Para ello, Platón acude tanto a la matemática de la Magna Grecia y al pitagorismo, entendiendo el número como presencia articulatoria del cosmos y "huella" palpable, sensible, de la labor ordenadora del demiurgo (C. H. Kahn, 2010, p. 745-76), como a la fisiología de esa misma área geográfica, idea que ya defendió A. E. Taylor en su comentario y que ha sido objeto de críticas por trabajos posteriores como el de F. M. Cornford (1937) o L. Brisson (1998). Con todos esos mimbres, teje una obra coherente y que cumple en sus explicaciones los propios rigores metodológicos que la enmarcan y que se postulan desde su comienzo (A. Ashbaugh, 1988, 17-25), los que requiere la *dianoia* (M. I. Santa Cruz, 1997, pp. 133-139). En el apartado médico, como bien entendió H. W. Miller (1962, p. 176), se exponen teorías médicas no originales —aunque resulta extraño criticar cualquier exposición sobre medicina, bien teórica o práctica, según criterios de originalidad; en la idea de que la medicina griega había de ser original para ser brillante subyace un olvido absoluto de su función terapéutica—, mas, al igual que sucede en la aritmética y la geometría pitagóricas o en la doctrina filolaica de límites e ilimitados, Platón integra esas teorías anteriores en un marco ideológico radicalmente nuevo: a partir de la proclamación absoluta de la *pronoia* divina y de la teleología del cosmos. Por otra parte, y es lo que se intentará exponer aquí, la parte tercera del *Timeo*, según la clasificación habitual de Cornford, es plenamente coherente, complementaria y consistente con los principios físicos y fisiológicos expresados en los dos relatos anteriores del *Timeo*. El cometido de este cuarto y último apartado es intentar establecer una genealogía de esas teorías que entran en coalescencia en el *Timeo*, con la vista puesta en el análisis posterior del uso que va a hacer Platón de ellas.

En un clásico artículo G. E. R. Lloyd (1968, pp. 78-92) postuló una línea de interpretación, entonces renovadora, que hacía hincapié en la ambigüedad con la que Platón trata en el *Timeo* la oposición entre *episteme* y ciencia natural y la inferioridad de esta última. Platón entra en el terreno de la fisiología no para rivalizar con los presocráticos[408], sino para cumplir un propósito propio: revelar las operaciones de la razón en el mundo del devenir, para ello, toma teorías que se encuentran en autores anteriores e incluso contemporáneos: Empédocles, Anaxágoras, los pitagóricos, los atomistas, Alcmeón, Diógenes de Apolonia o Filistión de Lócride, entre otros; incluso

[408] G. Naddaf (1997, pp. 27-36) analiza la crítica a la fisiología presocrática en *Leyes* X 888d-890ª y su relación con la exposición del *Timeo*.

la sección médica establece frecuentes paralelos con las doctrinas expuestas en los tratados hipocráticos, pero, como señala Lloyd (1968, pp. 84-85), "before we dismiss the whole of the natural science of the *Timaeus* as `eclectic´, we should consider, among other things, *how* Plato used earlier theories, that is did he merely copy and repeat them, or did he introduce any new ideas of his own". Al igual que se ha intentado llevar a cabo previamente con relación a conceptos como limitantes-ilimitados, *arche*, geometría, *kosmos* o armonía, claves del relato de *Timeo* que, de una manera u otra, establecen necesariamente un diálogo con el tejido filosófico general, se pretende ahora abordar de qué modo las teorías sobre el cerebro o la sangre, el análisis anatómico y fisiológico de Filolao o la doctrina médica de Filistión encuentran un horizonte de significado distinto una vez vinculados con la teleología cósmica platónica.

No obstante, Platón hace converger diferentes teorías que, de alguna manera, eran antagonistas entre sí —todas monocéntricas: encefalocéntrica y cardiocéntrica, lo que es importante—; teorías que, de algún modo, pierden su peculiaridad para entrar a formar parte de un esquema más complejo en el que la intención fundamental trasciende lo meramente fisiológico para centrarse en la psicología, la escatología y sus implicaciones políticas. En el *Timeo* opera un desplazamiento respecto de la medicina que nos han legado los tratados médicos o el resto de testimonios y ese desplazamiento obedece a la necesidad de tratar el alma como centro y motor de un compuesto y establecer los vínculos entre el vehículo y su cochero, algo bastante ajeno a los textos médicos anteriores o contemporáneos a Platón. De este modo, cabe decir con P. Manuli-M. Vegetti (2009, p. 101), la analogía *polis-psyche* de la *República* se traduce en el *Timeo* en la analogía *soma-psyche*. Si en la *República* (IV 434c-436a), la presencia de tres especies del alma en el individuo fundamentaba la división en tres clases del cuerpo social, aquí la tripartición del alma opera a modo de hipótesis dianoética para exponer la tripartición del cuerpo. Cabe, finalmente, señalar que la escasez de fragmentos y ciertos problemas con las fuentes que los transmiten suponen un escollo importante a la hora de abordar un estudio en profundidad de los paralelos teóricos y metodológicos existentes. Dentro de las variedades temáticas posibles y de la complejidad del problema, este apartado intentará establecer determinadas líneas de conexión entre Platón y la fisiología previa a partir de estos puntos: la importancia del cerebro en el conocimiento y/o la sensación, el papel del corazón en el cuerpo humano, la fisiología del alma y su centro o la noción de salud.

IV, 1, 1. Encefalocentrismo.

a) Alcmeón de Crotona

Los testimonios se refieren a Alcmeón de Crotona como el primero que da base conceptual a la teoría encefalocéntrica. La fecha de su *akme* es confusa, bien finales del siglo VI a.C. o en el segundo cuarto del siglo V a.C. Aristóteles (DK A3) y Diógenes Laercio (VIII, 83) señalan que Alcmeón de Crotona, fisiólogo y médico siciliano, fue alumno de Pitágoras [409]; también que fue el primero en componer un tratado de *Física* y que se ocupó de la medicina. La afirmación acerca de su vínculo con Pitágoras ha sido bastante rebatida, ya que sus intereses y métodos le alejan de la mística y religiosidad del pitagorismo antiguo y del modo de vida pitagórico (J. Longrigg, 1993, pp. 48-50) y de Empédocles (M. Vegetti, 1995, pp. 68-73). En un célebre fragmento de Alcmeón, transmitido por Aecio, aparece la primera definición que conocemos de salud en el mundo griego: "Alcmeón sostiene que la mantenedora de la salud es la igual distribución de las fuerzas (*isonomia ton dynameon*), de lo húmedo y de lo seco, de lo frío y de lo caliente, de lo amargo y de lo dulce y de las demás, mientras que la supremacía (*monarchia*) de una de ellas es la causa de la enfermedad; pues la supremacía de una de ellas es destructiva. La enfermedad sobreviene directamente por el exceso de calor o de frío, indirectamente por exceso o deficiencia de nutrición; y su centro son bien la sangre, la médula o el cerebro. Surge, a veces, en estos centros, desde causas externas, de ciertas humedades, del ambiente, del agotamiento, de la privación o de causas semejantes. La salud, por otra parte, es la mezcla proporcionada (*krasis*) de las cualidades"[410].

---

[409] J. B. Skemp (1942 pp. 37-38), G. Vlastos (1953, p. 362 y ss.), F. Solmsen (1961, p. 151) pone en duda este testimonio. G. E. Lloyd (1991, p. 167-168) concluye, a partir de la *Metafísica* (I 986a27) que Alcmeón no fue nunca un pitagórico, ya que Aristóteles diferencia el dualismo del de Crotona del de los pitagóricos. P. Manuli y M. Vegetti (2009, p. 41) consideran que sus intereses fueron esencialmente médicos. Su relación con los pitagóricos, ya puesta en duda por Aristóteles, sigue siendo un problema difícil de calibrar, pero importante para entender cuál es el fermento ideológico del que surge la teoría encefalocéntrica.

[410] V, 30 1: D-K 24 B 4. En cambio Galeno (*In Hippocratem de natura hominis commentariis*, XII, K XV, pp. 49-50) señala que fue Hipócrates el primero en formular la doctrina de la mezcla de los elementos.

Cabe entender este fragmento de Alcmeón como la definición más antigua de salud que conservamos desde una perspectiva fisiológica. Incluso se podría decir médica, ya que la lista de las *dynameis* presentes en el cuerpo humano está circunscrita al dominio de lo empírico. Las *dynameis* se articulan por pares de contrarios, en una relación de *enantiosis* (caliente-frío, húmedo-seco, etc.) que es frecuente en la fisiología de la época y también en el propio corpus hipocrático. La salud no depende de una armonía basada en una correcta proporción de las partes, sino en una mezcla completa de las *dynameis*, que no son elementos, sino fuerzas o cualidades (V. Nutton, 2004, pp. 47-48). Por otra parte, para varios comentadores ha resultado llamativo que, a la hora de sintetizar el concepto de salud, Alcmeón se sirva de palabras tan vinculadas con el espectro político como *isonomia* o *monarchia*, y es precisamente por el uso de estos términos por lo que se ha convertido en un texto muy analizado y debatido, con artículos como los de G. Vlastos (1953, pp. 337-366) o L. MacKinney (1964, pp. 79-88). Finalmente, el contexto itálico del que proviene Alcmeón lo pone en relación con una serie de cuestiones muy relevantes para el entendimiento tanto de una escuela siciliana de medicina, de la que tenemos testimonio por Heródoto, como del interés por la medicina de una serie de figuras ligadas de un modo u otro con Sicilia como Pitágoras, Empédocles o, en otro orden, Platón.

Vlastos afirma que el uso que hace Alcmeón del término está en relación directa con el surgimiento de un debate generalizado en Grecia, especialmente en Jonia, sobre las diversas formas de gobierno[411], ya que a finales del s. VI a. C. aparecen, frente a los gobiernos oligárquicos y a las tiranías, las primeras aspiraciones democráticas (Vlastos, 1953, pp. 337ss.)[412]. En cuanto a la relación de Alcmeón con la secta pitagórica, Vlastos defiende que el concepto de *isonomia* es distinto a la *harmonia* postulada por los pitagóricos, ya que, según él, tanto para los presocráticos como para los tratadistas médicos del *Corpus Hippocraticum*, el orden y el equilibrio se establece en una proporción de igualdad: 1/ 1, mientras que los descubrimientos pitagóricos en

[411] Cf. Heródoto, *Historias* III, 80.

[412] Para ello intenta rellenar determinados huecos de la historia y la tradición doxográfica acerca de Alcmeón y su labor médica y política mediante una serie de especulaciones tomadas de noticias antiguas acerca de la *philia* de este hacia los Alcmeónidas de Atenas, de la influencia del concepto de *physis* de Anaximandro o del talante "democrático" del propio crotoniata, que podía pertenecer al grupo de aristócratas que propuso una democratización de la constitución.

intervalos musicales les condujeron a formular su idea de *harmonia* a partir de relaciones numéricas del tipo 2/1, 3/2, 4/3[413]. Más adelante, afirma que el término *isonomia*, en el caso de los pitagóricos, ha de entenderse como una "igualdad de los nobles" y que el fragmento de Alcmeón no ha de enmarcarse en el contexto del pitagorismo, sino en el de la *physiologia* jonia, principalmente el concepto de naturaleza de Anaximandro —el fragmento D-K B 1—, la medicina de ámbito jonio, vinculada con la filosofía, y con las tendencias democráticas que se extendieron por Grecia, principalmente en Jonia (ibídem, pp. 362-263)[414]. La *isonomia* estaría vinculada con la *physis* de Anaximandro, ya que en ambos casos implica un equilibrio que se regula a sí mismo, un sistema cuya justicia se mantiene por la igualdad interna de sus componentes, no por la intervención de un poder exterior. Vlastos considera que la *isonomia* de Alcmeón ha de ser entendida en estos términos y que, tanto para este como para los médicos de Jonia y Sicilia, la constitución saludable del organismo implica, como señala el propio texto, una *krasis* (mezcla) de *dynameis* que estén en igualdad o equilibrio, siendo la preponderancia de uno de estos elementos (*epikrateia* o *monarchia*) la causa de desestabilización del orden de la *physis* (ibídem). Tanto la metáfora política como la idea de *epikrateia* como opuesta al equilibrio que es la salud van a ser algunos de los rasgos que más acerquen al Platón del *Timeo* con Alcmeón de Crotona[415].

La discusión que promueve Vlastos es realmente interesante y polémica, especialmente en su radical rechazo a la influencia pitagórica sobre el de de Crotona y la alineación del filósofo y médico siciliano junto a los *physiologoi* jonios. No obstante, resulta un tanto esquemática esa clara línea divisoria que establece entre pitagóricos, por una parte, y Alcmeón, los fisiólogos presocráticos y el Corpus hipocrático, por otra, a partir de la consideración de la *isonomia* como una proporción 1 / 1 frente a las razones numéricas que postulaba la secta pitagórica. Si bien, según la definición de este, la salud surge de la *krasis* (mezcla) de las diferentes potencias

---

[413] Para J. B. Skemp (1942, p. 38) es la relación entre las leyes que rigen el macrocosmos y el microcosmos lo que acerca a Alcmeón a los pitagóricos, no la doctrina de la *isonomia*.

[414] Cf. V. Nutton (2004, p. 48) para el que la *harmonia* era un ideal para los pitagóricos matemático-músicos y para Heráclito.

[415] Sobre la influencia de Alcmeón en el discurso de Erixímaco en el *Banquete*, cf. M. Vegetti, 1995, pp. 68-73.

(*dynameis*) del cuerpo, la proporción que rige esta mezcla no aparece definida bajo ningún esquema numérico y no tenemos ningún testimonio sobre Alcmeón que nos aclare este punto[416].

P. Manuli y M. Vegetti (2009, pp. 42) sitúan a Alcmeón en la línea de Jenófanes (DK B 18), ya que en ambos se defiende un modelo gnoseológico que se contrapone al modelo aristocrático y sacerdotal del conocimiento como revelación. Frente a esto el modelo pitagórico implicaría una doctrina que es enseñada y transmitida dentro de un grupo de iniciados y que tiene formas de revelación religiosa, de modo que, en lugar de una idea de perfeccionamiento progresivo y basado en pruebas, se trataría ya de un conocimiento acabado y completo. Frente a esto, en el fragmento DK B 1[417] se expone el método posible para el conocimiento humano: partir de los indicios (τεκμαίρεσθαι), lo cual limita el conocimiento humano frente al divino (σαφήνειαν). Son, por tanto, los pasos sucesivos a partir de los datos naturales los que generan el conocimiento, a través de indicios, pruebas y conjeturas. El conocimiento divino en cambio es global, de conjunto. Esta misma "epistemic modesty" (C. H. Kahn 1974, p. 173) se podría, por otra parte, poner en paralelo con el fr. 6 de Filolao de Crotona (C. Huffman, 1996, p. 125) y con el propio *eikos logos* del *Timeo* (29d).

Parece que los intereses fisiológicos de Alcmeón se extendieron a varios campos: embriología, la diferenciación sexual y la investigación de los mecanismos de la sensación. Dentro de la vinculación con las *tekmeria* cabría entender el testimonio de Calcidio (DK A 10) según el cual el de Crotona fue el primero que se atrevió a practicar una disección, aunque seguramente no humana (L. Edelstein, 1967, pp. 50-106), de tal modo que quizá fuera el descubridor del nervio óptico, de los dos conductos que van del ojo al cerebro (*luciferae semitae*), aunque el testimonio de

---

[416] A este respecto, conservamos unos fragmentos de Empédocles que se refieren a proporciones numéricas para describir la estructura de algunos objetos físicos, como los huesos. Así Inwood, frs. 62 y 98 (DK 96 y 98) y A 78; Aristóteles, *Partes de los animales* 642a17-22; *Acerca del alma* 408a13-23, *Metafísica* I, 99315-24. Como afirma. F. Solmsen (1950, pp. 437): "The fact that Empedocles formulates these relationships in terms of numerical ratios is regarded as proof of his familiarity with Pythagorean ways of thought".

[417] Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶΒαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἑξῆς.

Calcidio parezca dudar en atribuirlo a Herófilo, Calístenes o Alcmeón[418]. La importancia de este dato radica en la identificación de un nexo entre un órgano sensorial como los ojos y el cerebro, un vínculo que, como se ha expuesto en este trabajo, resulta especialmente importante para analizar la importancia que se le otorga a la vista en el *Timeo*. Si bien no se puede asegurar que practicara la disección, cabe afirmar que lo que llevó a cabo fue alguna clase de investigación acerca del ojo, aunque no se sepa a ciencia cierta a qué se refiere esta *exsectio* a la que se refiere Calcidio (G. E. Lloyd, 1991, p. 170)[419]. Alcmeón aparece como el descubridor de un nexo entre el cerebro y los órganos sensoriales y se cuenta que concluyó que los órganos sensoriales estaban directamente vinculados con el cerebro a través de canales y que la pérdida de la sensación era el resultado de un bloqueo de estos. El testimonio de Teofrasto redunda en esta misma dirección (*Sobre las sensaciones* 26, 4-5: DK A 5: ἁπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσθαί πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον), dato en el que también hace hincapié Aecio (IV, 17, 1: ἐν τῶι ἐγκεφάλωι εἶναι τὸ ἡγεμονικόν). Un movimiento del cerebro o una variación de posición es la causa de la saturación y bloqueo de las sensaciones (Teofrasto, *Sobre las sensaciones* 26, 5-7)[420]. El testimonio

[418] *In Timaeum*, p. 279 Wrob.: "demonstranda igitur oculi natura est, de qua cum plerique alii tum Alcmaeo Crotoniensis in physicis exercitatus quique primus exsectionem adgredi est ausus (…)". G. E. Lloyd entiende que hay una confusión en la noticia de Calcidio, y que, si bien Aristóteles conocía bien la obra de Alcmeón, al que se refiere en *Acerca del alma* 405a29, en la *Metafísica* I 986a29ss, en la *Historia de los animales* 492a14 y 581a16 y en *De la generación de los animales* (752b25), nunca menciona la práctica de la disección humana.

[419] Para G. E. Lloyd (1991, p. 171) la palabra *exsectio*, con la que Calcidio se refiere a la práctica de Alcmeón, no implica necesariamente disección. Lloyd (ibídem) señala que las tres posibilidades de interpretación con a) corte del globo ocular; b) diseccionar el ojo; c) cortar el cráneo para investigar las estructuras que unen ojo y cerebro. Cada una de ellas supone una interpretación distinta acerca de las investigaciones e intereses del crotoniata.

[420] διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τ ὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γ ὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις. J. Solana (2006, p. 86) señala en su nota correspondiente al pasaje: "La modificación de los mss. por Coray, aceptada unánimemente, parece, en principio, adecuada. *Peroo*, en efecto, se aplica a estos contextos. Habría que entender que los sentidos se incapacitan si el cerebro se mueve, y esto porque el cerebro obstruye los poros transmisores de las sensaciones. No obstante, creo que hay buenas razones para mantener *plerousthai*. El sentido, en tal caso, sería que los poros se saturan porque el cerebro ocupa el espacio de los poros. Es como si, cuando el cerebro se mueve hubiese partículas del mismo cerebro que

de Teofrasto no se refiere al modo en que se transmite la sensación de la vista al cerebro, sino que afirma la naturaleza ígnea de los ojos (26, 2: ὅτι δ' ἔχει πῦρ, δῆλον εἶναι· πληγέντος γὰρ ἐκλάμπειν), algo que también afirma Platón (*Timeo* 45b-e). Para V. Nutton (2004, p. 48) esta información acerca del ojo deriva directamente de su conocimiento del nervio óptico, de acuerdo con el testimonio de Calcidio en su comentario al *Timeo* citado *supra*[421].

Los órganos de la sensación están, por tanto, conectados al cerebro y su actividad se lleva a cabo mediante los *poroi* que conducen de los sentidos a este. Para Manuli y Vegetti (2009, p. 44, n.7) en el uso que Teofrasto hace de los *poroi* se entrevé "una nozione rudimentale del complesso sistema vascolare che sbocca, appunto, nei *poroi* della pelle, che era commune tanto ad Empedocle che ad Alcmeone". Pero el hecho de que le atribuya un centro a este sistema, el cerebro, como eje principal de este sistema de *poroi*, podría apuntar no sólo a la relación cerebro-sensación, sino también a un centro del propio sistema vascular, lo que reforzaría aún en otro plano su tesis enfalocentrista. En Alcmeón, la relación entre hombre y naturaleza, la comunicación entre externo e interno, y, por tanto, el fenómeno de la sensación, no puede ser de otro modo que a través de una mediación: la vía de paso que son los *poroi*: pero no, como en Empédocles, a la manera de puertas que se abren y que establecen una relación corporal inmediata entre el microcosmos y el macrocosmos, sino como conductos que se dirigen a un único centro que es el cerebro. Para Manuli y Vegetti (ibídem, p. 45) es sólo después de que se haya establecido esta unidad sustancial del fenómeno

---

pasan a ocupar los poros, produciéndose un flujo del cerebro a los poros, en lugar del normal de los poros al cerebro, alterándose así la sensación." Cf. M. M. Sassi (1978, pp. 11 y 78) y J. L. Beare (1906, pp. 11-13).

[421] V. Nutton (2004, p. 48): "It is unlikely that Alcmaeon dissected in any modern sense of the word, and it is doubtful on what grounds Chalcidius believed him to be the first to carry out a surgical excision of a damaged eyeball, if that it is what he alluded to. It remains posible that he removed the eye of a slaughtered aninal, although butchers will have preceded him in this, but Chalcidius may simply be reading back into Alcmaeon´s mention of the conduit that we know of as the optic nerve his own understanding of a much later anatomical procedure". Asimismo G. E. Lloyd (1975, p. 173-174) señala que, por el testimonio de Teofrasto y la descripción que hace del resto de los mecanismo sensoriales y su unión con el cerebro (*poroi*), su interés estaba en las sustancias elementales y sus conclusiones no parecen el resultado de una autopsia mediante disección.

“sensación” cuando el interés puede dirigirse a la modalidad física y fisiológica con la que sucede la mediación y su individuación en diversos órganos específicos. Según el testimonio de Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 25, 7-13) el sentido del oído es posible gracias al vacío que hay en la cavidad auricular; el olfato se produce cuando la respiración lleva los olores al cerebro; la estructura de la lengua es la que posibilita la percepción de sabores, ya que es su calor el que funde los alimentos y, al ser porosa y blanda, puede distinguir unos de otros; la vista es posible por el agua que rodea los ojos, la cual, siendo transparente, permite que pasen las imágenes. Según Teofrasto (*Sobre las sensaciones*, 26, 8), Alcmeón no se ocupó del tacto. Como interpretan Manuli y Vegetti (2009, p. 45, n. 9), Alcmeón reconoce en los órganos sensoriales la presencia de las *archai* (fuego, agua, aire), que en Empédocles tendrán un papel protagónico según la ley de atracción de lo semejante. En cambio, en el de Crotona las *archai* no tienen en sí ninguna facultad sensitiva, sino que representan tan sólo una condición orgánica.

La primera elaboración teórica del encefalocentrismo se expresa, en el caso de Alcmeón, como resultado de una investigación anatómica, llevada a cabo a través de uno de los instrumentos de la *techne* médica: la *autopsia*, en este caso, si se está de acuerdo con el testimonio de Calcidio acerca de la disección. De este modo se descubre una relación anatómico-fisiológica entre el cerebro y los órganos sensoriales. Lo que transmite Teofrasto no es la relación cerebro-conocimiento, sino cerebro-sensación[422]. Por tanto, lo que se afirma en Alcmeón es la diferencia entre sentir y comprender, lo que marca la distinción entre el hombre y el resto de los animales

[422] Para Manuli-Vegetti el testimonio de Aecio (DK A8) sobre la presencia del τὸ ἡγεμονικόν en el cerebro no es un indicio de la relación cerebro-conocimiento, sino una declaración embriológica relacionada con el testimonio DK A 13, donde se dice que es en el vientre de la madre donde se forma la cabeza y es en ella donde reside el τὸ ἡγεμονικόν (τὴν κεφαλήν, ἐν ᾗι ἐστι τὸ ἡγεμονικόν -sc. πρῶτον τελεσιουργεῖσθαι ἐν τῆι γαστρί-). “Il problema si sposta allora sull´attendibilità della tradizione dossografica: si trata cioè di stabilire in che misura Aezio (che riunisce i suoi Placita tra il I e il II secolo d.C.) sia più attendibile di Censorino (grammatico latino del III secolo d.C.), e come essi potessero avere un quadro preciso degli sviluppi e dell´elaborazione dell´encefalocetrismo nell´arco di tempo che va da Alcmeone as Anassagora e agli ippocratici, tale da garantire una certa accuratezza nei particolari del loro resoconto” (2009, p. 46, n. 10).

(Teofrasto, *Sobre las sensaciones* 25, 1-4)[423], y es esto lo que opone a Alcmeón y a Empédocles, que afirma la identidad entre pensar y sentir. Por otra parte, una segunda distinción importante es la que se establece entre percepción sensorial e inteligencia, quedando esta última circunscrita únicamente a lo humano (H. W. Miller, 1948, p. 169) y siendo, en cambio, la percepción una facultad común a animales y a humanos. No queda claro cuál es la relación que se establece entre conocimiento y cerebro. Para Manuli-Vegetti (2009, p. 45-46), en el encefalocentrismo del de Crotona no hay una referencia a la gnoseología, ni tampoco el cerebro se convierte en el principio orgánico del conocimiento. Lo importante es establecer la causa de la diferencia entre el ser humano y los animales, entre la comprensión o la mera sensación. El hecho de que Teofrasto apostille (25, 3-6) que, a diferencia de lo que sucede en Empédocles, hay una distinción entre pensar y sentir, siendo el cerebro, tal y como afirma, el centro de la sensación, podría apuntar a que el cerebro no está relacionado con la facultad de la intelección. En suma, el problema que surge en este punto es si se puede conectar la teoría del cerebro de Alcmeón como centro de las sensaciones con el pasaje de *Fedón* 96b, donde Platón se refiere al cerebro como centro de las sensaciones y origen, asimismo, de la memoria, la opinión y, posteriormente y en determinadas condiciones de estabilidad, el conocimiento. Este es un importante problema a la hora de determinar una adaptación del encefalocentrismo en la teoría del cerebro-médula platónica como asiento de la especie inmortal del alma.

La cuestión radica en hasta qué punto el resto de testimonios y fragmentos de Alcmeón ayudan a rellenar ese hueco y cuál es la credibilidad que ha de concedérsele a la doxografía. Debido a la complejidad del tema, sólo se abordará aquí lo que más tiene que ver con el *Timeo*. El testimonio de Aristóteles (*Acerca del alma* 405a29) resulta interesante y complejo. En un contexto en el que analiza la relación entre alma e intelecto en Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito, Aristóteles: “Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que los seres divinos —la luna, el sol, los astros y el firmamento

[423] τῶν δὲ μὴ τῶι ὁμοίωι ποιούντων τὴν αἴσθησιν Ἀ. μὲν πρῶτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῶια διαφοράν. ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ’ ἄλλα αἰσθάνεται μέν, οὐ ξυνίησι δέ, ὡς ἕτερον ὂν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ οὔ, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς, ταὐτόν·

entero— se encuentran también siempre en movimiento continuo" (trad. T. Calvo, 1995, p. 58)[424]. Según Diógenes Laercio (VIII. 83), Alcmeón afirmó la inmortalidad del alma y la conexión entre esta y el movimiento, así como los astros. Otro texto complejo es el testimonio de Aristóteles (*Problemas* XVII 3, 916a33: DK B2), según el cual Alcmeón afirmaba que los hombres mueren "por no poder unir el final con el comienzo"[425]. J. B. Skemp (1962, p. 40) considera que el interés principal de Alcmeón no estaría en los detalles astronómicos, sino en las leyes que gobernaban los movimientos ordenados de los cielos. Para este el alma era inmortal porque se asemejaba a los cuerpos celestes y al *ouranos* en tanto movimiento perpetuo. Según la interpretación de Skemp (1962, p. 43) no se puede determinar dónde comienzan y terminan las teorías de Alcmeón y Platón, principalmente en la relación entre la inmortalidad de las estrellas y la del alma en virtud de su movimiento continuo y eterno, pero su conexión directa es evidente; más aún el pensamiento del de Crotona habría dotado a Platón de una forma de relacionar la psicología y la astronomía, el alma del hombre y el alma del mundo. Por tanto, el axioma del *Fedro* (245c-246a) sobre el alma como movimiento habría sido previamente formulado por Alcmeón en tanto identificación entre lo que está siempre en movimiento y lo inmortal. Para J. B. Skemp (1962, p. 46) el cerebro es, en Alcmeón, la sede de la *synesis* y esta propiedad específicamente humana, según el testimonio de Teofrasto citado *supra*, encontraría su asiento en la parte dominante del alma, situada en la cabeza. Así entiende, por otra parte, el uso en clave estoica del término τὸ ἡγεμονικόν en el testimonio de Aecio (IV, 17, 1: ἐν τῶι ἐγκεφάλωι εἶναι τὸ ἡγεμονικόν), como lugar donde se recibe y se

---

[424] παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀ. ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῆι ὡς ἀεὶ κινουμένηι· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

[425] τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀ. διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῶι τέλει προσάψαι. Skemp (1962, 46) postula que en su *Pros ta Alkmaionos* Aristóteles criticó esta interpretación de los círculos del alma "as meaning that the circles of the stars in their courses are always completed while those in the soul of man fail. Aristotle would reject any idea of circles in the soul, as his explicit criticism of the *Timaeus* in *De anima* makes clear, and so anything more specific than a general reference to the `period´ of the year, for instance, would be objectionable to him as an interpretation of Alcmaeon´s saying".

articula el contenido de las sensaciones[426]. Aunque resulte atractivo el nexo que establece Skemp entre Alcmeón y Platón, realmente no explica plenamente la condición intelectiva del alma (Manuli-Vegetti, 2009, p. 45-46) y parece una lectura en exceso platonizante de Alcmeón.

J. Barnes (1992, pp. 143-149) analiza el testimonio aristotélico de los *Problemas* frente al contexto de las creencias pitagóricas sobre la inmortalidad del alma. Para Alcmeón, según Barnes, la inmortalidad del alma no es la inmortalidad individual psíquica[427]. Barnes toma cinco testimonios relacionados con la inmortalidad del alma en Alcmeón (Aristóteles, *Acerca del alma* 405a29b1: DK A 12; Eusebio, PE XI, 28, 9; Diógenes Laercio VIII, 83: DK A1; Aecio: DK A12; *Fedro* 245c-246a) y determina tres proposiciones básicas 1) las *psychai* están siempre en movimiento; 2) las *psychai* son como los cuerpos divinos celestiales; 3) las *psychai* son inmortales. Aunque resulte realmente imposible reconstruir el argumento original de Alcmeón a partir de los testimonios que nos han llegado, parece que este partió de la idea de que el alma se encuentra siempre en movimiento. Según el testimonio de Aristóteles (*Acerca del alma* 405a29) el alma es como los cuerpos celestes, que para Alcmeón eran divinos e inmortales (DK, A1, A12) ya que se encuentran siempre en movimiento y, por tanto, es igual de inmortal que ellos. Para R. J. Hankinson (2001, pp. 31-33) este argumento

---

[426] J. B. Skemp (1942, p. 46): "Aetius, speaking in Stoic terms, says he placed τὸ ἡγεμονικόν in the brain. The brain can only receive the reports of sense organs if it is unimpaired, but is the brain which `furnishes the sensations´. This teaching must have been related with the *isonomia* doctrine". El semen procedía del cerebro y, por otra parte, el cerebro era lo primero que se formaba en el embrión, presumiblemente, para Skemp, el cerebro ejercía alguna clase de dirección sobre los pares de *dynameis* opuestas e imponía *isonomia* entre ellas. El problema radica en si cabe establecer un vínculo entre esto y la idea del movimiento circular de la especie inmortal del alma humana. Para Skemp (ibídem) se trataría de un antecedente científico.

[427] J. Barnes (ibídem, p. 143-144) establece una distinción entre hombre y "persona", en términos de J. Locke, tomando el ejemplo de Circe y los compañeros de Odiseo: "cuando Circe convirtió en cerdos a los compañeros de Odiseo, dejaron de ser hombres, pero no perdieron su identidad personal. Circe no mató a la tripulación de Odiseo, la metamorfoseó". Por tanto, los hombres mueren, pero no sus *psychai*, de modo que Alcmeón pretendía "dar respetabilidad filosófica y un esfuerzo racional a las desnudas afirmaciones de los pitagóricos".

es engañoso, ya que presupone que lo que lo que es semejante en un aspecto, lo ha de ser igualmente en otros. La doxografía aporta otra versión (DK A12): Alcmeón consideró que el alma se movía a sí misma continuamente y era, por ello, inmortal y semejante a lo divino, de modo que la semejanza no es una inferencia, sino una comparación. El centro del argumento, así, es la necesidad de asumir que lo que se encuentra en continuo movimiento es asimismo inmortal. Este parece el punto de partida de *Fedro* 245c, pero Platón no menciona a Alcmeón en el pasaje. Generalmente, como se ha visto en el argumento de Skemp, se infiere asimismo que, si el alma está en movimiento continuo, es lo que da movimiento al ser, pero no hay testimonio de Alcmeón que lo corrobore (R. J. Hankinson, 2001, p. 32). Por último, hay una asunción aún más dudosa: que el movimiento del alma sea el pensamiento, lo que resulta una lectura platonizante de nuevo (Barnes, 2000, p. 147; Skemp, 1942, 36 y ss.), de suerte que en Alcmeón, siguiendo a P. Manuli y M. Vegetti, no parece posible vincular el alma con un principio de inteligencia[428], sino hay que buscar el nexo entre el primer encefalocentrismo y la formulación sobre el alma-cerebro del *Timeo* en la tradición intermedia de Anaxágoras y textos médicos como *Sobre la enfermedad sagrada*.

b) El encefalocentrismo en el Corpus Hipocrático: *Sobre los lugares en el hombre* y *Sobre la enfermedad sagrada*

Las migraciones de médicos de la Magna Grecia a Jonia que tuvieron lugar durante los siglos VII y VI a.C., como sucede en el caso del médico Democedes de Crotona, abrieron un intercambio cultural muy fructífero para el desarrollo de la medicina en Grecia. Varios médicos griegos sirvieron en la corte persa (Democedes de

[428] El fragmento DK B 2 (Aristóteles, *Problemas* XVII 3, 916a33), según el cual Alcmeón afirmaba que los hombres mueren "por no poder unir el final con el comienzo", podría parecer negar la hipótesis de la inmortalidad del alma y que se distingue entre seres humanos que perecen y almas inmortales (J. Barnes 1992, pp. 143-144). W. K. C. Guthrie (1962, p. 353) entiende, a partir de este fragmento, que, mientras que los cuerpos celestes unen su final con su comienzo, los humanos son incapaces de unir su vejez y su niñez, en suma, la vida humana no tiene una estructura circular y cíclica, de modo que hay que suponer que el alma intenta imponer esta estructura sobre el cuerpo a partir de sus movimientos circulares, pero falla en el intento.

Crotona, Apolonides de Cos, Ctesias de Cnido). Asimismo, los datos de la arqueología revelan un importante tráfico de sustancias medicinales entre el Egeo y el Oriente (V. Nutton, 2004, p. 41). El paso de Anaxágoras de Clazomene a Atenas se encuadra en esa misma época de movimientos entre Oriente y el continente griego (Manuli-Vegetti, 2009, p. 50). Según el testimonio de Aristóteles (*Sobre las partes de los animales*, 677a5), había un grupo en torno a Anaxágoras, una especie de movimiento cultural o institución científica que gravitaba en tono al maestro. No parece que haya novedades importantes respecto a la relación entre cerebro y órganos sensoriales. Se acepta la teoría de Alcmeón acerca del cerebro como epicentro de las sensaciones (Teofrasto, *Sobre las sensaciones* 27-31). Asimismo, en el importante debate sobre el embrión, ligado al encefalocentrismo, Anaxágoras sostiene que el cerebro es el centro de las sensaciones (DK A 108: cerebrum unde omnes sunt sensus)[429]. Para Manuli-Vegetti (2009, p. 51) la importancia de Anaxágoras proviene de su papel en Atenas, que sirve como caja de resonancia de la tradición de Alcmeón y de la propia medicina hipocrática, lo que supone, por una parte, un acceso a la fisiología jonia y de la Magna Grecia; por otra, el desarrollo de un modelo gnoseológico que encuentra un eco en *Fedón* 96b, cuando Sócrates recuerda su interés juvenil por la investigación de la naturaleza.

---

[429] Para P. Manuli y M. Vegetti (2009, p. 55, n. 27) las dos versiones sobre el nacimiento de Atenea son reflejo de un debate, bastante antiguo, acerca de la primacía y centralidad de la cabeza-cerebro o del corazón-sangre. En *Teogonía* 924, Atenea Tritogenia surge directamente de la cabeza de Zeus, después de que este haya engullido a Metis para evitar que surjan hijos más poderosos que él: "Questo mito si contrappone alla sua versione cardiocentrica, di cui rimane traccia nell´orfismo: qui la nascita di Atena, la dea che presiede alle arti, la *technikotate phronesis*, è raffigurata come la nascita de un cuore. Zeus, il fuoco transparente, portandosi verso l´alto per sua stessa natura, incontra l´aria, Metis (l´elemento *phronimotatos*), e ne attrae a sé la parte più sottile, lo *theion pneuma*. Questa unione coniugale, che la tradizionale mitologia ellenica racconta in termini antropomorfici, è qui rappresentata in termini fisici; essa dà luogo alla nascita di Pallade, che si rivela come `battito´ (*palmos*). Di Pallade (subito prima chiamata *synesis*, e subito dopo *technikotate phronesis*) si serve Zeus, l´etereo artifice, per plasmare il cosmo (fr. 56 Kern, *Orphica fragmenta*, Berolini apud Weimannos, 1922)". Cabe, asimismo, traer a colación el papel central que desempeña el corazón en el mito del despedazamiento de Dioniso por los titanes, en el que el corazón es precisamente el órgano que permite el renacimiento del dios.

Son principalmente tres tratados médicos, *Sobre los lugares en el hombre*, *Sobre la enfermedad sagrada* y, más tangecialmente, *Sobre la naturaleza del hombre*, los que, a pesar de no ser estrictamente contemporáneos ni homogéneos en contenido, muestran la incorporación del encefalocentrismo fisiológico en sus planteamientos médicos. Hay que subrayar, por otra parte, que los tres tratados defienden la independencia de la *techne* médica sobre la fisiología presocrática y sobre otros acercamientos rituales o taumatúrgicos ajenos a la observación y práctica científicas. *Sobre los lugares en el hombre* es un tratado tradicionalmente considerado uno de los más antiguos dentro del Corpus, incluso atribuido directamente a Hipócrates o a su contemporáneo Eurifonte, considerado fundador de la escuela de Cnido, que según Galeno (7. 960 K) habría sido el autor de varias de las obras atribuidas a Hipócrates en el Corpus (J. de la Villa, 2003, p. 79). En su edición, E. M.Craik (1998, pp. 26-29) lo fecha a comienzos del siglo V, apelando a sus "primitive syntactic features". En cambio, R. Joly (1978, p. 32) lo sitúa a finales del siglo V, principios del IV por su semejanza con otros textos de órbita cnidia, como *Enfermedades* II. En una línea semejante, M. Vegetti (1965, 193-213) lo fecha, por su parte, a mediados del siglo V[430].

Para P. Manuli y M. Vegetti (2009, p. 59) *Sobre los lugares en el hombre* la defensa de la autonomía metodológica de la medicina y la noción del *kairos*[431] (c. 41)

---

[430] En polémica con esta tradicional datación, K. Schubring (1964, pp. 739-744) se muestra contrario a la unidad del tratado y encuentra cierta terminología aristotélica que demostraría una fecha posterior, dato que E. M. Craik (1998, p. 28) refuta como adiciones posteriores que chocan en parte con la antigüedad de las teorías médicas y filosóficas que se exponen en el texto.

[431] P. Laín Entralgo (1970, p. 317) analiza la importancia del *kairos* en el análisis terapéutico de sobre los lugares en el hombre: "El arte de curar resulta tan difícil porque exige conocer el *kairos*—este sería su punto fijo— y porque es a la vez *oligokairos* (VI, 338 L). Todo en el médico —su capacidad de observación, su inteligencia, su prontitud para la acción, su prudencia— debe ponerse en juego para cumplir acertadamente, cuando actúa como terapeuta, el arduo imperativo del *kairos*; y es su incertidumbre frente a este lo que le obliga a pensar que si la medicina, en cuanto saber científico, puede tener y tiene de hecho su punto de partida o *arche* en el conocimiento de la *physis* del cuerpo (VI, 278 L), no puede tener tal *arche* en cuanto actividad terapéutica (VI, 156). La regla terapéutica sería, por esencia, harto menos segura que el conocimiento fisiológico".

centran el tratado en el ambiente cultural de Anaxágoras, la filosofía eleática y la sofística. Aún no hay una teoría cerrada del encefalocentrismo, ni tampoco hay rastros de una polémica abierta con los cardiocentristas ni emocentristas, pero es posible encontrar pruebas de encefalocentrismo en el mecanismo de la sensación, en la descripción del recorrido de las venas o en la teoría etiológica de los *reumata*. En el capítulo 2, el oído, el olfato y la vista dependen igualmente del cerebro: la fisiología de la sensación discurre casi en paralelo con las de Alcmeón (DK A 5) y Anaxágoras (DK A 92)[432]. En el c. 7 los siete *reumata* provienen de la cabeza y descienden posteriormente por el cuerpo. Las enfermedades, por tanto, se explican a partir del flujo de siete humores que descienden de la cabeza, en una relación pionera, al menos en los testimonios que conservamos, entre el encefalocentrismo y la teoría humoral que aparecerá asimismo en la teoría de los vasos sanguíneos expuesta en *Sobre la naturaleza del hombre* (c. 11)[433]. El hecho de esta centralidad cerebral en la descripción de los vasos sanguíneos se convierte en tratados como *Sobre los lugares en el hombre* y *Sobre la naturaleza del hombre* en una defensa y un cierre de filas dentro de una escuela que niega la conexión fundamental entre los vasos sanguíneos y

[432] Craik (1998, p. 102) encuentra concomitancias y diferencias entre *Lugares en el hombre* y Alcmeón de Crotona. Las semejanzas estarían del lado de la consideración de que la sensación se produce a través de unos accesos al cerebro y en la descripción de las tres partes del ojo (DK 24, especialmente A 5, 6, 8, 10, 11). Asimismo el vocabulario coincide: la idea del vacío que hay en las regiones del oído y las textura esponjosa de las fosas nasales y de la boca. "But there are differences from and perhaps refinements of Alkmaion´s theories: there is a distinction between perforations (brain to ear), channels (brain to eye), and spongy link (nose). Anaxagoras too debated the part of the brain in sense perception (DK 59 A 108= Censorinus 6, 1). And there are correspondences also with the thought of Empedokles on sight (which may in turn be close to that of Gorgias; cf. Pl. *Men*. 76c) and of Archytas on hearing".

[433] En *Sobre los lugares en el hombr*e 3, se afirma también la posición central de la cabeza en el sistema de vasos sanguíneos, aunque para Craik (1998, p. 107) eso no significa necesariamente que el autor considere la cabeza como el centro regulador del funcionamiento de los vasos. El sistema de *Sobre los lugares en el hombre* procede *a capite ad calcem*, a diferencia, por ejemplo, del de Diógenes de Apolonia (Laks 10 : DK B 6) cuyo punto de partida es el tórax (Manuli-Vegetti, 2009, p. 61) o el corazón (A. Laks, 2008, p. 97). Aristóteles (*Historia de los animales* 3, 2, 511b23-30) cita a Sienesio de Chipre como formulador de una descripción de los vasos —con la cabeza como centro— anterior a la de Diógenes (C. R. S. Harris, 1973, pp. 20-25).

el corazón. Por otra parte, esta defensa de la centralidad del cerebro no sólo se explica a través de procesos fisiológicos, sino también patológicos, punto en el que *Sobre la enfermedad sagrada* supone, como veremos *infra*, la mejor aportación de esta corriente médica en la medida en que el cerebro centralizará sensación-juicio y será causa de las más importantes patologías. Esto ya se indica en *Sobre los lugares en el hombre* —en un dato, por lo demás, clave—, ya que en el trasfondo encefalocéntrico del tratado aparece expresado ese vínculo entre la idea del cerebro como asiento de las sensaciones y como principio de racionalidad que, siguiendo a Manuli y Vegetti (2009, p. 45-46), no se puede remontar a Alcmeón[434]. Así en el c. 33 se lee: "Al que tenga fiebre, no le purgues la cabeza, para que no enloquezca. Porque los medicamentos que purgan la cabeza provocan calor y, entonces, si al calor que procede de la fiebre se le añade el que viene del purgante, provoca locura (trad. J. de la Villa, 2003, p. 120). Para E. M. Craik (1998, p. 103) "The primacy of the brain is not explicitly stated; but in 33 below it is the head which is affected by `madness´ and seems to be the seat of reason and sensation (…) And in the description of the various fluxes the head is regarded as the source and starting point". Finalmente, el cerebro es fundamental en el mantenimiento de los ojos y la fisiología de la vista, punto en el que para Manuli-Vegetti (2009, p. 59), la dependencia del tratado respecto a la

[434] En Diógenes de Apolonia, con quien *Sobre los lugares en el hombre* comparte una teoría de la audición (Manuli-Vegetti, 2009, p. 61), nos encontramos una importante diferencia. Si bien el cerebro es la condición orgánica de la sensación (Laks T8: A19 DK), es el *pneuma* el que, a través de las venas y distribuyéndose por todo el cuerpo, hace posible la explicación de las funciones vitales, así como la posibilidad de la intelección (*noesis*), vinculada con el *pneuma* divino (Laks F9: B5 DK). Como señala A. Laks (2008, p. 78-79): "Dans le cas des vivants, l´attribution à l´air de l´intellection, à savoir de l´ensemble des facultés cognitives (*noesis*), est subordonnée à la demonstration que l´âme elle-même, c´est-a-dire l´ensemble des manifestations vitales (*psyche*), dépend de l´air (*kai psyche…kai noesis*) (…) La double fonction de l´air est mise en relief, parce que la `vie´ et `l´activité cognitive´ ne sont pas nécessairement liées dans la représentation traditionelle, qui distingue l´âme, le príncipe vital (*psyche*), du siège des sensations et de la pensé, localicées plutôt dans les *phrenes*". En cambio, según un testimonio de Pseudo Plutarco (Laks S2: DK A 20): la parte principal del alma se encuentra en la cavidad arteriosa del corazón que está llena de aire (otros lo han atribuido a Diocles: Diels y Wellmann; para Laks es dudoso). Esta noticia supondría una asunción del cardiocentrismo por parte de Diógenes que lo alejaría del encefalocentrismo.

terminología de Anaxágoras es más evidente[435]. *Sobre los lugares en el hombre* supone, entre otras cosas, una traslación al plano médico del encefalocentrismo, con la necesidad, por tanto, de establecer una etiología que entienda la importancia del cerebro en los procesos patológicos.

Sobre la enfermedad sagrada supone un paso adelante en el planteamiento teórico acerca de la centralidad del cerebro en los fenómenos fisiológicos. Se considera, casi con unanimidad, que la fecha de datación más aproximada es el último cuarto del siglo V a.C. (H. W. Miller, 1948, p. 168)[436]. Además de ser uno de los tratados más beligerantes respecto de la injerencia en la terapia médica de elementos mágicos, religiosos o taumatúrgicos, es, posiblemente, uno de los textos del corpus más enraizados en la Ilustración del siglo V a.C. (C. García Gual, 1990, p. 389)[437]. El cerebro aparece en *Sobre la enfermedad sagrada* como "órgano del pensamiento y de la sensibilidad, responsable de la vida psíquica y de las más grandes dolencias cuando sufre alguna alteración en su funcionamiento" (ibídem, p. 393). En los c. 17-20, el cerebro es el intérprete de la intelección (c.19: τῶν ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινομένων ἑρμηνεὺς). En todo el cuerpo hay *pneuma*, pero el cerebro es "el transmisor de la conciencia" (ibídem: γίνεται γὰρ παντὶ τῷ σώματι τῆς φρονήσιος, ὡς ἂν μετέχῃ τοῦ ἠέρος). El cerebro, finalmente, es "intérprete de la comprensión" (ibídem: Διὸ φημὶ τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἑρμηνεύοντα τὴν ξύνεσιν). *Sobre la enfermedad sagrada* es un ejemplo claro de cómo determinados conceptos de la fisiología pasaron a la medicina hipocrática y de cómo una fisiología pneumática configura, en términos

---

[435] "Hasta los ojos llegan desde el cerebro para hacer posible la vista unas finas venillas a través de la membrana que lo rodea y estas venillas alimentan la vista con la humedad más pura que procede del cerebro, en la cual se refleja la visión dentro de los ojos. Estas venillas, cuando se secan, apagan la visión" (trad. J. de la Villa, 2003, p. 92).

[436] Incluso se ha puesto en conexión a los autores de *Sobre los lugares en el hombre* y *Sobre la enfermedad sagrada*, considerando que eran el mismo o había entre ambos una relación maestro-discípulo (cf. R. Joly, 1966, 211).

[437] Para H. W. Miller (1948, p. 168-169) su autor es un filósofo que mantiene un punto de vista eminentemente médico, aunque ecléctico, y que se mueve entre Alcmeón de Crotona y Diógenes de Apolonia. No se trata de un imitador ni de un compilador mecánico de ambos, sino de un teórico que elabora una teoría sólida sobre la función del cerebro y la explicación de las enfermedades.

satisfactorios desde el punto de vista médico, los postulados del encefalocentrismo (Manuli-Vegetti, 2009, p. 62). El *pneuma* ya no es aquí el vehículo del pensamiento, como en Diógenes de Apolonia, sino el medio a través del que los estímulos externos que transporta el aire llegan al cerebro. El tema central que trata, la epilepsia, queda enmarcado en un debate abierto entre las teorías precedentes sobre la centralidad del cerebro o del corazón (c. 6, c. 9, c. 20). Después de criticar (c. 2) las interpretaciones religiosas de la enfermedad, en tanto "enfermedad sagrada", se expone su origen natural, su *aitios*, en el cerebro (c. 6: Ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νουσημάτων τῶν μεγίστων· ὁτέῳ δὲ τρόπῳ καὶ ἐξ οἵης προφάσιος γίνεται, ἐγὼ φράσω σαφέως).

De este modo, *Sobre los lugares en el hombre* y *Sobre la enfermedad sagrada* enuncian una teoría encefalocéntrica renovada respecto a las de Alcmeón o Anaxágoras, con clara intención terapéutica y basada en los postulados de una *techne*. *Sobre la enfermedad sagrada* llega incluso más lejos, ya que su autor realiza un esfuerzo de elaboración teórica, en lo que cabe afirmar, inédito hasta entonces, de ahí ese cierto "eclecticismo" (H. Miller, 1948, p. 169), que quizá no es tal, sino la prueba de un modo de entender la ligazón anatómica entre el cerebro y los sentidos, en definitiva, una intuición brillante sobre la posible centralización del sistema nervioso. Es en este difícil punto, donde se sirve de la teoría pneumática para dar una explicación más satisfactoria de todos los fenómenos ligados al cerebro: tanto la sensación, como el pensamiento o la movilidad. Cabe subrayar aquí —lo cual será importante para el entendimiento de la función de ambos órganos en el *Timeo*, así como de las especies de alma que en ellos residen— que, aunque *Sobre la enfermedad sagrada* rechace el cardiocentrismo por la debilidad de los planteamientos fisiológicos de sus defensores, se admite la existencia de una relación anatómica entre el corazón y el sistema vascular. En el c. 20 se afirma que el corazón recibe todas las venas "y está congregándolas de modo que puede sentir si se produce algún esfuerzo penoso o alguna tensión en el individuo" (trad. C. García Gual, 1990, p. 418), lo que revela un avanzado conocimiento anatómico en el s. V a.C. (Manuli-Vegetti, 2009, p. 64). Aún así, el corazón no es el órgano del pensamiento ni de la aflicción, aunque tenga convulsiones, al igual que el diafragma[438]. Las reacciones del corazón a los estímulos

[438] c. 20: Λέγουσι δέ τινες ὡς φρονέομεν τῇ καρδίῃ καὶ τὸ ἀνιώμενον τοῦτό ἐστι καὶ τὸ φροντίζον· τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ σπᾶται μὲν ὥσπερ αἱ φρένες καὶ μᾶλλον διὰ

—sus contracciones u otros movimientos— pertenecen al plano del *aisthanesthai*, de la sensación, facultades de la animalidad y la corporeidad. El corazón se altera, pero eso no significa que sea el centro de la comprensión, de la emotividad ni de la sensación. El único órgano con capacidad de comprensión es el cerebro (c. 20: τῆς μέντοι φρονήσιος οὐδετέρῳ μέτεστιν, ἀλλὰ πάντων τουτέων ὁ ἐγκέφαλος αἴτιός ἐστιν).

El *pneuma* desempeña un papel de suma importancia en la actividad cognoscitiva del cerebro, ya que si este es el "intérprete" (c. 19: ἑρμηνεὺς), es el aire el que le suministra la *phronesis* (ibídem: τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀὴρ παρέχεται). Aunque esta teoría tenga un paralelo en Diógenes de Apolonia, también hay diferencias claras que muestran una independencia del tratado respecto de la fisiología de este último. Si bien en Diógenes el aire era cálido e interno, en *Sobre la enfermedad* sagrada, la fuente del pensamiento es un aire fresco que penetra desde el exterior (A. Laks, 2008, p. 264). H.W. Miller (1948, pp. 172 y ss.) analiza el proceso fisiológico en el que el *pneuma* y el cerebro entran en contacto. El cuerpo entero participa de la *phronesis* en la medida en que el aire se mueve a través de los vasos sanguíneos por su interior. Cuando el hombre inspira aire, este llega primero al cerebro y luego se extiende por el resto del cuerpo, ya que si el proceso fuera inverso el aire llegaría caliente e impuro (θερμὸς ἐὼν καὶ οὐχὶ ἀκραιφνὴς), al estar mezclado con el humor de las carnes y de la sangre, de modo que disminuiría la *phronesis*[439]. Para Miller (1948, p. 176) —frente a Manuli-Vegetti (vid. *supra*)— detrás de esta idea del cerebro como fuente de *synesis*, se encontraría, con importantes reservas, la fisiología de Alcmeón[440]. La conclusión

---

ταύτας τὰς αἰτίας· ἐξ ἅπαντος γὰρ τοῦ σώματος φλέβες ἐς αὐτὴν συντείνουσι, καὶ ξυγκλείσασα ἔχει ὥστε αἰσθάνεσθαι, ἤν τις πόνος ἢ τάσις γίνηται τῷ ἀνθρώπῳ.

[439] c. 19: ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνέεται, καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδναται ὁ ἀὴρ, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἑωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ἔῃ φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον εἰ γὰρ ἐς τὸ σῶμα πρῶτον ἀφικνέετο καὶ ὕστερον ἐς τὸν ἐγκέφαλον, ἐν τῇσι σαρξὶ καὶ ἐν τῇσι φλεψὶ καταλελοιπὼς τὴν διάγνωσιν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἂν ἴοι θερμὸς ἐὼν καὶ οὐχὶ ἀκραιφνὴς, ἀλλ᾽ ἐπιμεμιγμένος τῇ ἰκμάδι τῇ ἀπὸ τῶν σαρκῶν καὶ τοῦ αἵματος, ὥστε μηκέτι εἶναι ἀκριβής.

[440] H. W. Miller (1948, p. 176, n. 22): "That Alcmaeon recognized the brain as the center of sense-perception and intelligence is no doubt true. But how he conceived the functions of the brain and to what extent he developed his theory concerning the brain it is unfortunately

que extrae Miller (1948, p. 177) sería que *Sobre la enfermedad sagrada* concibe que el cerebro es el órgano y el instrumento de la *synesis*, "which is clearly to be separated and distinguished from *phronesis* as well as *aisthesis*, as psychical entities and physical functions". Como tal, en el cerebro se sintetiza la facultad organizadora del resto del cuerpo y de él dependen, por tanto, las actividades físicas del organismo[441].

Por medio del cerebro se ejerce tanto la percepción cuanto el juicio, que se unen en él (c. 17: καὶ τούτῳ φρονεῦμεν μάλιστα καὶ νοεῦμεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ γινώσκομεν τά τε αἰσχρὰ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ ἡδέα καὶ ἀηδέα). Es precisamente en la explicación de los procesos irracionales donde se entiende con mayor claridad la dependencia que la sensación tiene respecto del cerebro. La locura, así como los delirios, terrores y demás alteraciones psíquicas suceden asimismo por cambios de temperatura, humedad, sequedad y demás afecciones. Estas conllevan desajustes en la percepción de la visión y el oído. "Pero durante todo el tiempo en que el cerebro está firme, todo ese tiempo razona el individuo" (trad. C. García Gual, 1990, p. 416)[442]. La importancia de *Sobre la enfermedad sagrada* (Manuli-Vegetti, 2009, p. 68) radica principalmente en la formulación de la relación cerebro-sentidos, lo que acentúa la función directiva y de mando de este órgano sobre el resto del cuerpo, ofreciendo una buena explicación, desde un punto de vista fisiopatológico, a fenómenos de la unitariedad y la centralización de la sensación en el mismo órgano que centraliza, a su vez, la facultad

---

impossible to discover, since the available evidence is so tenuous. It would be easy to read more into the surviving fragments than is proper".

[441] No obstante, no hay una explicación clara en *Sobre la enfermedad* sagrada de los mecanismos de la sensación, aunque (ibídem, p. 177) cabe deducir que es el aire en los vasos que terminan en los ojos, el oído y las fosas nasales lo que se podría considerar como la base de los procesos físicos.

[442] c. 17: καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ ὑγιαίνῃ, ἀλλ' ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἤ τι ἄλλο πεπόνθῃ πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ ἐώθει. Καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὁκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔῃ, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοὴν, ἀλλ' ἄλλοτε ἄλλο ὁρᾷν καὶ ἀκούειν, τήν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπῃ τε καὶ ἀκούῃ ἑκάστοτε· ὁκόσον δ' ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονέει ὁ ἄνθρωπος.

del juicio. Este punto resultará de sumo interés para explicar cómo Platón entiende las enfermedades del alma en relación con la constitución corporal en el *Timeo* (86b-87c).

IV, 1, 2. Emocentrismo. Empédocles

Frente a este análisis empírico y especulativo de la *physis*, ejemplificado en los médicos de cuño hipocrático, convivían otras formas de acercamiento a la naturaleza esencialmente filosóficas —otras mágicas o chamánicas— que rivalizaban con la mirada de la *techne* sobre los procesos naturales y que reclamaban una conciencia jerárquica de la distribución del saber, de suerte que la medicina debía estar sometida a la filosofía en tanto conocimiento total. *Sobre la medicina antigua* (c. 1, c. 20) es una buena muestra de esta disputa. Su impetuoso comienzo arremete directamente contra los que pretenden reducir la explicación de los fenómenos fisiológicos a "postulados como lo caliente y lo frío o lo húmedo y lo seco". Aquellos que atribuyen las enfermedades o la muerte a uno o dos postulados (*hypotheseis*) son absolutamente vituperables por no atender a "un arte del que todos se sirven en momentos cruciales y por el que sus practicantes son tenidos en gran estima" (trad. Mª Dolores Lara, 1990, p. 136). Sea o no Empédocles el objetivo principal de crítica de *Sobre la medicina antigua*[443], lo cierto es que ha quedado para la posteridad como uno de los personajes

[443] G. E. R. Lloyd (1963, p. 108-126) vinculó este empleo de *hypothesis* con el uso que los geómetras y matemáticos hacían del término en determinados ámbitos pitagóricos. Tradicionalmente se considera a Empédocles blanco de las críticas de este importante tratado, pero, como señala Lloyd (ibídem, p. 112): "Although the philosopher Empedocles is mentioned, in another connection, in c. 20, 5, 10, the writer never refers to earth, air, fire or water as examples of *hypotheseis*, nor does he refer to blood, bile, black bile and phlegm as such. As for such other things as bitter and sweet astringent and insipid, acid and so on, these are not rejected as unwarranted *hypotheseis* at all: the writer acknowledges, and indeed emphasises, their importance as bodily constituents and as possible causes of disease (ch. 14, 45, 26 ff)". Para Lloyd, acudiendo al testimonio del *Anónimo Londinense* (XVIII, 8 y ss.) la crítica del autor de *Sobre la medicina antigua* coincide con lo expuesto en el papiro sobre Filolao de Crotona y su teoría del calor, que recuerda lo que Aristóteles dice de los pitagóricos en la *Física* (213b22 y ss.). C. Huffman (1996, p. 82 y 90) defiende la explicación de Lloyd y conecta el uso de *arche* e *hypothesis* en Filolao y un tratado médico defensor de la centralidad del calor como *Sobre las carnes*.

más representativos, y acaso brillantes y originales dentro del conjunto de las formulaciones fisiológicas presocráticas; por otra parte, es Empédocles quien ayuda a concebir con más claridad lo que supuso la corriente emocéntrica en la explicación de los mecanismos fisiológicos de la sensación y el juicio. Dejaremos, por tanto, a un lado las diversas consideraciones acerca del carácter divino, chamánico o místico de sus prácticas terapéuticas (Inwood 1: DK 112; Inwood 15: DK 111), para centrarnos en los aspectos que más tienen que ver con el tema central de este apartado, los antecedentes fisiológicos del *Timeo*[444].

La analogía se convierte en Empédocles en un principio fundamental de su método de indagación filosófica, de modo que la naturaleza asume el aspecto de un único y completo proceso orgánico regido por las mismas leyes, ya se trate del cosmos o del ser humano, de los animales o los vegetales (J. Bollack, 1965, pp. 295-302). La analogía aparece como un instrumento metodológico que permite pasar de lo conocido a lo ignoto, mas es un insctrumento que presupone, en Empédocles, una sabiduría que se ha obtenido por vía de una revelación obtenida al final de un proceso de iniciación (Manuli y Vegetti, 2009, p. 75). El resultado de esta revelación, al igual que sucederá en otras cosmogonías presocráticas y en el *Timeo*, es la unidad de la naturaleza. Todos los seres y procesos de la *physis* están regidos por los mismos principios, *philotes* y de *neikos*: principios que explican la atracción de lo semejante hacia lo semejante y el movimiento contrario, de disolución del conjunto o de la masa afín. Estos principios mantienen el mundo en un movimiento incesante (Inwood 25: DK 17: καὶ ταῦτ᾽ ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν᾽ εἰς ἓν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ᾽ αὖ δίχ᾽ ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει)[445]. Los cuatro elementos fundamentales (fuego, tierra, aire y agua) están vinculados con cuatro presencias divinas (Inwood 12 : DK 6: Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis) aunque qué

[444] Aunque suponga entrar en un terreno bastante movedizo, es necesario hacer una pequeña introducción a los postulados cosmológicos generales de Empédocles, al menos en lo que se entiende como lo "comúnmente aceptado" por los intérpretes, a fin de engarzar sus principios fisiológicos en un esquema de explicación general de la *physis*.

[445] J. Bollack (1965, p. 167, n. 1), a partir de una cita de Plutarco (*De facie*, 12), equipara tres nombres que en diferentes textos encarnan un principio de unidad y de semejanza, *Philotes*, Afrodita y Eros, y los vincula con sus fuentes: "Il semble pourtant que *Philotes* évoque, dans la phrase de Plutarque, le poème d´Empédocle, Aphrodite, la cosmogonie de Parménide, et Eros, la *Théogonie*".

elemento corresponde con cada uno de los dioses sea objeto de polémica[446]. Los cuatro elementos (A. Pierris, 2005, p. 195) son las raíces de la existencia, la sustancia eterna del ser. Los seres se componen a partir de ellos y se disuelven en ellos al final de la vida individual. La composición y disolución se produce a causa del movimiento de unos elementos hacia otros (Inwood 25 / DK 17, 34-35: ἀλλ' αὐτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα/ γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα). La mezcla (μίξις) es el resultado de los procesos interrelacionados de los cuatro elementos primordiales, de modo no hay nacimiento ni muerte, sólo mezcla e intercambio y ese proceso continuo es lo que recibe el nombre de φύσις (Inwood 21 : DK 8: ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν). El movimiento de estos cuatro cuerpos elementales, como luego sucederá en el *Timeo*, no se produce por ellos mismos, sino a causa de fuerzas pertenecientes al mundo y, según algunos intérpretes, intrínsecas a la propia naturaleza de las *archai* (Manuli-Vegetti, 2009, p. 77) que se podrían entender como principio psíquicos (J. B. Skemp, 1942, p. 56-57): *philia* separa las masas homogéneas de los cuatro cuerpos individuales para crear con ellas el *meigma*, mientras que *neikos* extrae los elementos del *meigma* para condensarlos en masas aisladas (Aristóteles, *Metafísica* I 4, 985a21a-25)[447]. Estas fuerzas de atracción y de repulsión, por una parte, operan como leyes físicas que gobiernan un mundo sujeto a una compleja serie de ciclos, por otra, explican la naturaleza en todo sus planos, de modo que es posible establecer inferencias analógicas entre procesos en apariencia diversos.

Dejando de lado todo lo relativo a si Empédocles compuso una o dos obras y de la importancia del Papiro de Estrasburgo en la ordenación de los fragmentos conservados (A. Martin-O. Primavesi, 1998, pp. 53-119; B. Inwood, 2001, 19-79), hay muchos problemas en torno a la estructura del ciclo cósmico de Empédocles. F. Lisi

---

[446] P. Kingsley (1996, pp. 13-68) analiza larga y polémicamente esta relación entre los *rizomata* y los dioses en discusión con los comentadores que han propuesto el modelo Zeus-fuego, Hera-aire, Hades-tierra, Nestis-agua (W. K. C. Guthrie, 1962, II pp. 144-146; J. Bollack, 1965, III, pp. 169-174); M: R. Wright, 1981, pp. 165-166).

[447] πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον: ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν.

(2009, p. 331) aporta un reciente estado de la cuestión: la cosmología comprende cuatro fases "el estado de absoluta unidad (1), en que el amor ejerce su poder ilimitado sobre los cuatro elementos manteniendo el principio de unión y los aglomera en una esfera (*sphairos*)[448]. Este estado es interrumpido por la lucha, que tenía originariamente sólo una posición secundaria (DK 31 B 27): el *sphairos* se destruye (2). Los elementos, que originariamente estaban mezclados y formaban una masa, se separan y organizan en materias puras, singulares y separadas, según el principio "lo semejante con lo semejante" (3). Cuando es alcanzada la *akme* en el despliegue del odio, el amor comienza nuevamente el proceso de unificación: aparecen nuevas fomas de vida y el cosmos presente (4)"[449].

Para Empédocles, la sensación se produce cuando lo semejante del exterior se encuentra con lo semejante del interior (Inwood 17 : DK 109: γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, / αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον, / στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι), de modo que la presencia de στοργή y del νεῖκος en el interior del que percibe lleva a entender estas fuerzas bien como impulsoras de los movimientos en todo viviente o bien, en lo que caben ciertas dudas, como causas del movimiento[450]. Hay, por tanto, un reconocimiento entre el plano interior y el exterior que obedece a la ley de la semejanza que gobierna los

---

[448] Para B. Inwood (2001, p. 23), la idea de una esfera cósmica unificada proviene de Parménides y para D. Graham (2006, p. 189-195 y 206 y ss.) la negación de la vida y la muerte en cuanto estados de los seres naturales es, asimismo, una muestra de la influencia de Parménides en Empédocles, al igual que muchos otros rasgos que analiza en detalle, como la inmovilidad del mundo, la homogeneidad, pero Graham (ibídem, pp. 207-208) pone en suspenso la perfección, en la idea de un estado completo, otro de los conceptos fundamentales de la filosofía de la escuela de Elea.

[449] Sobre las diversas interpretaciones de estos procesos, hay una detallada explicación en D. Graham (2005, pp. 225-243).

[450] Esta es la visión canónica sobre la teoría del movimiento en Empédocles que se encuentra en Aristóteles (*Metafísica* I 4, 985a21-23). No obstante, B. Inwood en su edición (2001, p. 29) cuestiona la idea de amor y odio como causas eficientes activas y considera que en Empédocles las raíces se mueven y mezclan por sí mismas y amor y odio sólo aparecen como causas eficientes en el contexto general del ciclo y cuando se refiere a compuestos concretos. Empédocles coincidiría con los atomistas en su idea de aceptar el movimiento sin darle explicación.

procesos. Esta semejanza adquiere relevantes y novedosas consecuencias. Para Empédocles todo participa de la *phronesis* (Inwood 16 : DK 110, v. 10: πάντα γάρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν) y de la sensación (Inwood 92 : DK 107: ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα / καὶ τούτοις φρονέουσι κα ὶ ἥδοντ᾽ ἠδ᾽ ἀνιῶνται)[451]. Esta última cita viene acompañada en el texto de Teofrasto por un importante testimonio en el se resume toda la concepción central del emocentrismo en tanto teoría fisiológica que explica la sensación y el conocimiento: "De igual modo se expresa en relación con el conocimiento y la ignorancia, pues el conocimiento se produce por lo semejante y la ignorancia por lo desemejante, de manera que el conocimiento es idéntico o casi igual a la sensación. Pues habiendo enumerado cómo conocemos cada cosa por su semejante, añadió finalmente que "(en efecto) todas las cosas se han construido armonizándose a partir de estos / y por estos piensan, gozan y sufren". Por ello, pensamos especialmente con la sangre, pues es una tesis propia de Empédocles que, de entre los miembros del cuerpo, es en la sangre donde están mezclados los elementos en mayor medida" (trad. J. Solana Dueso, 2005, p. 69). Si Alcmeón, según Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 25 1-4 : DK A5), se encuentra entre los que situaron la sensación en el encuentro de lo no semejante, es precisamente la tesis opuesta, la de la homogeneidad y la semejanza entre los seres, la que va a configurar en Empédocles por una parte, el criterio de verdad de las sensaciones, por otra, la identidad entre sensación y pensamiento y, finalmente la extensión del pensamiento-sensación a todas las cosas, estableciendo un continuo vital e intelectual entre animal y humano que el encefalocentrismo de Alcmeón rechazaba de plano (Fr. 1 DK)[452]. La identidad sensación-conocimiento afirma una fiabilidad en

[451] Cabe señalar aquí que, al igual que se veía antes en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* (c. 17), se subraya principalmente la sensación de placer o de dolor como *pathemata* determinantes de un darse conciencia de *aisthesis*. No obstante, en el tratado médico esta residía en el cerebro, mientras que en Empédocles es la sangre la que realiza esa función.

[452] Asimismo el testimonio de Aecio (4, 5, 12) en DK A 96, según el cual para Parménides, Empédocles y Demócrito el alma y el intelecto eran la misma cosa, de modo que ningún animal sería irracional en sentido estricto (Παρμενίδης καὶ Ἐ. καὶ Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν, καθ᾽ οὓς οὐδὲν ἂν εἴη ζῶιον ἄλογον κυρίως).

los órganos de percepción que, como se ha visto, está anclada en la ley de la semejanza que rige la propia naturaleza.

Frente a las tesis hipocráticas, más interesadas en el análisis de los órganos sensoriales, su anatomía, su funcionalidad y la centralización en un órgano (cerebro), Empédocles vincula las operaciones de los sentidos a la estructura elemental del cuerpo, en una armonización entre los cuatro elementos y los propios órganos sensoriales (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 7, 8, 9). Es una estructuración determinada del fuego, el aire y el agua, en una proporción diferente en cada animal, lo que permite la visión[453]. Asimismo, el oído es aire interno, al igual que el olfato es aire inspirado. El tacto proviene de la armonización de los efluvios con los *poroi* de la piel (*Sobre las sensaciones* 9, 9: περὶ δὲ γεύσεως καὶ ἁφῆς οὐ διορίζεται καθ᾽ ἑκατέραν οὔτε πῶς οὔτε δι᾽ ἃ γίγνονται, πλὴν τὸ κοινὸν ὅτι τῷ συναρμόττειν τοῖς πόροις αἴσθησίς ἐστιν). El placer o el dolor dependen de la ley de la semejanza y de las proporciones en la mezcla: es una sensación que no se construye en el cerebro, como se vio anteriormente en *Sobre la enfermedad sagrada*, sino que, al igual que el mecanismo de la visión, depende del objeto externo y del órgano receptor interno. La sensación es una consecuencia de la unidad del mundo y de la interrelación de todos los seres (*Sobre las sensaciones* 10, 1-8) ya que todo está constituido por los mismos cuatro elementos y sujeto a las mismas leyes físicas de atracción y rechazo. Si hay sensación y conocimiento es por la común "armonización" que une todos los seres (Inwood 92: DK 107). La sensación sería el resultado de una homología estructural que se da en el mundo en tanto unidad, una unidad que está vinculada con las fuerzas divinas que postula Empédocles, que difieren plenamente de la idea de *nous* cósmico de Anaxágoras y de la redefinición de este principio como hacedor cósmico o demiurgo que lleva a cabo Platón en el *Timeo* (C. H. Kahn, 2010, p. 72).

Como señalan Manuli-Vegetti (2009, p. 79) el tacto se convierte, en un mundo entretejido, en la sensación primaria o en el modelo general del mecanismo sensitivo, ya que es el que refleja el impacto mismo de los efluvios con el cuerpo. La teoría de Empédocles logra explicar el sentido del tacto de una manera más clara que el encefalocentrismo, desconocedor de la relación entre el cerebro y un sistema nervioso

[453] Sobre las semejanzas y diferencias entre las teorías de la vista y la respiración de Empédocles y Platón y los vínculos que se establecen en ambas entre los cuatro elementos y los órganos de la sensación, cf. D. O Brien, 1970, pp. 140-179.

del que es centro. En Empédocles, en cambio, pierde relevancia la relación órgano-función, ya que los verdaderos principios de la vida y el pensamiento son los cuatro elementos y son estos los que posibilitan las funciones; mientras que en el encefalocentrismo esta relación entre órgano y función es primordial tanto en la descripción anatómica como en la explicación de la funcionalidad de los órganos. Los cuatro elementos de Empédocles, como sucede también en el *Timeo* de Platón (32b-c; 53b-61c), tienen una naturaleza relacional y conformada en determinadas proporciones numéricas (DK A 78)[454]; no se encuentran aislados cada uno en sus propiedades, ya que la interrelación entre las sustancias naturales es una consecuencia directa y en primera instancia de la propia mezcla sustancial que constituye la *physis*. Siendo el estado de *krasis* el modo en que los elementos se encuentran en el cuerpo humano (cf. los testimonios de A 78: Aecio 5, 22, 1; Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, 1, 1, 642a17-22; *Sobre el alma*, 1, 4, 408a13-23; *Metafísica* 1, 10, 993a15-24), las funciones fisiológicas y psíquicas deben estar determinadas según la relación entre mezcla y función. Como indica B. Inwood (2001, p. 32): "To be mortal is clearly to be mixed, to be blended together with other roots to form a compound phenomenal object". Entre todas las mezclas que se encuentran en el cuerpo humano, la sangre es la más perfecta (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 10: διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαί ἐστι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶ). La *krasis* de la sangre en Empédocles revela una matriz geométrico-matemática y se determina como una relación cuantitativa entre los cuatro elementos (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 11: Manuli-Vegetti, 2009, p. 89). La variación de la proporción supone, entonces, la variación de los tejidos (Inwood 98: DK 98) y por otra parte la alteración de nuestra capacidad perceptiva y sensorial. Como señalan F. Solmsen (1950, p. 438; cf. asimismo J. Bollack, 1965, p. 253, n. 1) la mezcla de los cuatro elementos en la

[454] F. Solmsen (1950, p. 437) encuentra una relación especial entre los tejidos (carne, sangre, hueso y los tendones y los cuatro elementos en los fragmentos y testimonios de Empédocles: "In explaining flesh, blood, bone, and sinew Empedocles did not content himself with naming the elements which had contributed to their substance, but in addition specified the ratio in which the elements are mixed in them (...) if no sustances of any other type were defined by him with the same degree of precision, the tissues must indeed have occupied a position of honor in his system. It was the physician to whom the composition of the tissues became a fascinating problem; it was the physician-philosopher who solved it by suggesting a definite and mathematical relationship between the tissues and basic realities".

sangre es la más clara muestra de esa homogeneidad entre ser humano y mundo necesaria para el conocimiento y la sensación. La sensibilidad, la inteligencia y las habilidades dependen del estado de mezcla de la sangre. La sangre, para Empédocles, es el asiento y el agente del pensamiento (*noema*); la presencia de los cuatro elementos en una mezcla adecuada es, asimismo, necesaria para poder conocer y tener experiencia de la realidad exterior que es semejante y homogénea al pensamiento y a la sensación. Se podría considerar esta concepción, junto a la *isonomia* de Alcmeón, como un antecedente de lo que la medicina hipocrática llamará *eukrasia* (C. R. S. Harris, 1973, p. 14). Porfirio confirma el testimonio de Teofrasto sobre la vinculación entre sangre y pensamiento (Inwood 96: DK B 105: αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος, / τῆι τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν· / αἷμα γ ἀρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα), aunque la interpretación de este fragmento sea bastante compleja (Manuli-Vegetti, 2009, p. 80, n. 66). J. Bollack (1965, p. 252) interpreta que Empédocles sostuvo una visión cardiocéntrica del cuerpo humano, en la que el corazón era el productor de sangre ("la source intarissable du sang élémentaire") y lo conecta directamente con la visión cardiocéntrica aristotélica (*Sobre las partes de los animales* 666a24), sin embargo para Manuli-Vegetti (2009, p. 81) esta idea es aristotélica y no se puede retrotraer a Empédocles, sobre todo cuando, a modo de ejemplo, hay otras teorías sobre el origen de la sangre en las que el corazón no interviene claramente, como en el *Timeo* (79a), en donde esta se produce por la digestión de los alimentos y pasa directamente del intestino a las venas mediante una suerte de ósmosis[455].

[455] Que el corazón es la sede del fuego interno y la fuente de calor es una teoría que comparten el tratado hipocrático *Sobre el corazón* y el *Timeo* (70c-d). Esta teoría es uno de los puntos básicos del cardiocentrismo, pero no tenemos testimonio de Empédocles acerca de ello. Por otra parte, la vinculación del corazón con la sangre no se puede establecer desde parámetros circulatorios, una idea que no aparece antes de Galeno. Para C. R. S. Harris (1973, p. 18) el interés de Empédocles está en la sangre no en el corazón, aunque, si se da crédito a Censorino, Empédocles pudo ser un antecesor de Aristóteles en proclamar la importancia central del corazón. M. Wellmann (1901, p. 71) postulaba la existencia de una escuela médica en Sicilia, de la que Empédocles sería uno de sus fundadores, que consideraba el corazón como sede de la inteligencia y de la que Filistión de Lócride, supuesto autor del *Sobre el corazón*, sería uno de sus principales valedores.

A pesar de la relación que se establece entre sangre y corazón en el fr. Inwood 96: DK B 105, la interpretación de Empédocles en clave cardiocéntrica es problemática desde el punto de vista de los testimonios y fragmentos que poseemos, pero no sucede lo mismo con el emocentrismo y la vinculación entre *noema* y *haima-perikardion*. El hecho de que no poseamos el contexto en el que se encuadra el fragmento hace que su interpretación sea problemática. No obstante, no cabe duda de que la sangre, por la excelencia de su *krasis*, desempeña las funciones más elevadas en el organismo humano[456]. Incluso hay unas implicaciones psicológicas que derivan de esta idea de la mezcla. Según el testimonio de Teofrasto (*Sobre las sensaciones*, 11)[457] la sangre con mayor cantidad de elementos iguales y semejantes (ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται) genera los seres con mayor juicio y precisión en sus sensaciones (φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους), de suerte que la *phronesis* y la *akribeia* son facultades de la *aisthesis*. Si la mezcla se produce al contrario, en cambio, el resultado será carente de *phronesis* (ἀφρονεστάτους). Por otra parte, la indolencia sucede en aquellos cuyos elementos

[456] Resulta, en este punto, muy interesante la disputa entre Censorino (DK A 84: Censorino 6, 1) que transmite que para Empédocles el corazón era lo que primero se formaba en el ser humano y lo que le mantenía con vida (quod hominis vitam maxime contineat) —idea que luego tomará Aristóteles— y Aecio (DK A 97) que indica que, para Empédocles, el ἡγεμονικὸν se encontraba en la sangre, mientras que unos lo emplazaban en la cavidad del corazón, otros en la membrana que rodea al corazón y otros en el diafragma (Ἐ. ἐν τῆι τοῦ αἵματος συστάσει [sc. τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι]; Theodor. V 22: Ἐ. τὴν καρδίαν ἀπεκλήρωσαν τούτωι. καὶ τούτων δ' αὖ πάλιν οἱ μὲν ἐν τῆι κοιλίαι τῆς καρδίας, οἱ δὲ ἐν τῶι αἵματι). Cabe señalar que ya en los poemas homéricos el corazón aparece como la sede del pensamiento (*Ilíada* X, 220, 244; *Odisea* XX, 13, 17) y que quizá la teoría de Empédocles se opusiera a esta visión antigua (Manuli-Vegetti. 2009, p. 82, n. 66).

[457] ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται καὶ μὴ διὰ πολλοῦ μηδ' αὖ μικρὰ μηδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους, κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων, ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὧν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κεῖται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνους· ὧν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξέως φερομένους καὶ πολλοῖς ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι· διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσί, τοῖς δὲ ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν· ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

son raros y no compactos (μανὰ καὶ ἀραιὰ); unos elementos en exceso densos tienden a romperse en pedazos (πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα) y dan como resultado naturalezas precipitadas e incapaces de ser resolutivas (ὀξέως φερομένους καὶ πολλοῖς ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν), ya que su sangre es demasiado aguda (διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος).

Cabe comparar este διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος con el elemento fuego, caracterizado precisamente en *Timeo* 56a5 como τὸ μὲν ὀξύτατον, y con la propia condición del corazón. La sensación que produce el fuego es cortante (61e1 ὅτι μὲν γὰρ ὀξύ τι τὸ πάθος), por ser sus ángulos agudos (61e2-3: τὴν δὲ λεπτότητα τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτητα τῶν τε μορίων σμικρότητα καὶ τῆς φορᾶς τὸ τάχος) de modo que es violento y filoso y corta lo que se pone en su camino (61e-4: οἷς πᾶσι σφοδρὸν ὂν καὶ τομὸν ὀξέως τὸ προστυχὸν ἀεὶ τέμνει)[458] y mediante su acción sobre el cuerpo genera aquello que llamamos calor de acuerdo con el modo de proceder del *eikos logos* (62a3-4: τοῦτο ὃ νῦν θερμὸν λέγομεν εἰκότως τὸ πάθημα καὶ τοὔνομα παρέσχεν)[459]. El corazón, nudo de las venas y fuente de la sangre (70b) —la *krasis* que es principio de vida y de la que el calor es característica fundamental— percibe con rapidez y agudeza lo que la razón le comunica a fin de que actúe en consecuencia (70b5-6: ὀξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι). Es, además, el calor la característica principal del corazón (70c1-d6), sede del *thymos* según la separación orgánica de las especies del alma en el *Timeo*[460].

---

[458] La rapidez del sonido, por otra parte, es lo que determina su tono agudo y grave, de suerte ques golpes de aire que entran en los oídos, la voz, es aguda cuanto más rápido es su movimiento (67b6: ὅση δ᾽ αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν).

[459] Cf. A. F. Ashbaugh, 1988, p. 17 y las pp. 85-86 de este trabajo.

[460] El vínculo entre la sangre y el calor aparece también en tratados hipocráticos como *Sobre la naturaleza del hombre* (c. 7) en el que no hay vinculación directa entre sangre y corazón. En cambio, *Sobre las carnes* (c. 5-7) ya vincula el calor principalmente con la arteria, la vena cava y el corazón, la parte más caliente entre las del cuerpo humano. Por otra parte, *Sobre el corazón* (c. 12) niega que la sangre sea caliente por naturaleza: su calor es adquirido; sin embargo, el corazón (c. 6) posee un calor inmanente y las gruesas paredes del ventrílocuo izquierdo sirven para conservar la fuerza del calor que allí se encuentra. Si bien, no hay que olvidar que la relación entre corazón y sangre no es atribuible a Empédocles, no hay que pasar por alto que es precisamente el calor el que aparece siempre en relación con la sangre y el corazón en las teorías posteriores, entre las que se encuentra el *Timeo* platónico.

El papel del calor en la fisiología de Empédocles—y de Platón— es central, hasta el punto que, como señala C. R. Harris (1973, p. 14), siguiendo a Aristóteles (*Metafísica* I 4, 985a31-b2), hay un cierto dualismo en Empédocles: por una parte, el calor, por otra, el resto de elementos. El calor es la esencia de la vida y el principio de crecimiento. La sangre, a su vez, es el vehículo del calor interno y el instrumento principal del pensamiento[461]. A pesar de las implicaciones psicológicas de la *krasis*, curiosamente, Empédocles se escapa del determinismo psicológico: la mezcla no es homogénea en todo el compuesto, de modo que hay zonas del cuerpo en las que se puede dar una mejor mezcla de los elementos, esta es la razón de que haya talentos naturalmente inclinados a la artesanía o la retórica, respectivamente vinculados con una buena *krasis* en las manos o la lengua. Sin atribuir esta teoría exclusivamente a Empédocles, se puede afirmar que determinados fisiólogos y médicos consideraron la sangre como la perfecta mezcla de los cuatro elementos fundamentales y, por tanto, como una especie de *arche* de las funciones vitales del organismo, lo que condujo a la simplificación sobre los procesos biológicos que se critica en *Sobre la naturaleza del hombre* 2 y 6[462]. En tratados médicos como *Sobre las ventosidades* (c.14), *Enfermedades* I (c. 30) o *Sobre la dieta* (I, 35) se encuentran explicaciones emocéntricas para explicar enfermedades como la epilepsia o la locura, afirmándose

[461] No se puede especificar cómo Empédocles explicaba el hecho de que la sangre fuera principalmente caliente, frente a otras *dynameis*, un problema que ya entreviera Aristóteles quien afirmaba que no podía confundirse el fuego (*pyr*) como principio general con el *to thermon* como el calor vital de los seres vivos (*Sobre la generación de los animales* II, 3.736b30-737a1), cf. F. Solmsen, 1957, pp. 119-120.

[462] La teoría de la sangre como elemento principal aparece atribuida en el *Anonymus Londinensis* a Trasímaco de Sardes (XI, 43-XII, 48). Trasímaco atribuía las enfermedades a modificaciones surgidas de la sangre. La acción del calor o del frío la convertía en pus, flema o bilis, sustancias nocivas para el recto equilibrio de la salud (Θρασύμαχ[ο]ς δὲ ὁ Σαρδιανὸς αἰ(τίαν) ἀ̣π̣ολεί<πει> τ(ῶν) νόσων τ ὸ αἷμα· κ(ατὰ) δ ὲ τὴ[ν τούτου] μετα[βολὴ]ν ἀποτελεῖσθαι τ ὰς [νόσους. ⌜με]ταβάλλειν δ ὲ⌟ ἢ δι’ ὑπερβολὴν καταψύ[ξ]εως ἢ δ[ι’ ὑπερβολ]ὴν θερμότητος. τὴν δὲ μεταβολὴν τοῦ αἵματος γί(νεσθαι) ἢ εἰς φλέγμα ἢ χολὴν ἢ [σε]σηπός). Aristóteles (*Acerca del alma* 405b5-8) proporciona otro testimonio de esta teoría, sostenida en este caso por Critias que consideraba que la sangre era el elemento primordial del hombre y causa de su sensibilidad (ἕτεροι δ ’ α ἷμα, καθάπερ Κριτίας, τ ὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς ο ἰκειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ ’ ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν).

que es la sangre el elemento que más contribuye a la cualidad del pensamiento, de modo que sus alteraciones provocan cambios en la capacidad cognoscitiva. El hecho de que estas obras no pertenezcan a una tradición médica homogénea parece ser una señal de la importancia y extensión de la polémica en esta época (Manuli-Vegetti, 2009, p. 83). Hay otro importante y polémico testimonio que resalta la vinculación entre sangre y calor (DK A 85: Aecio 5, 24, 2) en el que se afirma que la muerte supone una pérdida completa del calor y una separación absoluta del fuego que se aísla del compuesto. Cabe en este punto acudir a *Sobre la naturaleza del hombre*[463], tratado hipocrático bastante vinculado con la fisiología de Empédocles y que lleva a cabo una transposición a un plano médico de la doctrina de la *krasis* de los cuatro *rizomata* que en el texto médico se convierten en los cuatro elementos principales de la teoría humoral (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra), regidos en sus procesos por la ley física de la atracción de lo semejante, una ley que implica una relación entre las estaciones del año y la *epikrateia* cíclica de cada uno de ellos sobre el compuesto (c. 7). *Sobre la naturaleza del hombre* postula en el c. 12 un principio termodinámico, de origen empírico, que se puede vincular con el testimonio de Aecio: "En relación con esto es importante saber que el hombre alcanza su temperatura máxima en el primer día de su vida, y la mínima en el último" (trad. J. Cano Cuenca, 2003, p. 52). Los *rizomata* pasan a ser elementos primordiales (*ta eneonta*) —la palabra humores no está aún acuñada en *Sobre la naturaleza del hombre*—, de modo que el principio general fuego pasa al plano fisiológico como calor, su *dynamis* principal, despejando así esa confusión entre lo cosmológico y lo fisiológico que señalara Aristóteles (*Sobre la generación de los animales* II, 3.736b30-737a1). Esta idea será reformulada por Platón, vinculando asimismo sangre, respiración y nutrición como los tres ejes básicos de una existencia fisiológica en la que el calor desempeña un papel central (80d-81e).

Empédocles consideraba el cuerpo como un receptáculo de sangre en cuya superficie desembocaban los "capilares", vasos carnosos y pobres en sangre (DK B 100, 1) estos vasos son los *poroi* de la piel que permiten la entrada de aire, mas no la

[463] J. Jouanna (1975, pp. 55-59) analiza pormenorizadamente el contexto filosófico-fisiológico en el que se inscribe el tratado, en el que hay importantes paralelos con Empédocles, así como referencias al problema del monismo o pluralismo médico insertas en el debate de Meliso de Samos contra el monismo que representaban filósofos como Diógenes de Apolonia (ibídem, pp. 38-43).

salida de sangre, como en la analogía con la clepsidra (Inwood 106: DK 100, 9-25). Cuando la sangre siguiendo su movimiento cíclico de expansión y de contracción se aleja de los *poroi*, el aire externo entra en el cuerpo y es la fase inspiratoria; cuando se expande, alcanzando la superficie de la piel, expulsa el aire que había entrado, provocando una espiración (D. O´Brien, 1970, pp. 140-179)[464]. Parece que Empédocles entendió que la sangre se encontraba en un movimiento perpetuo relacionado con la inspiración y espiración de aire y la extensión de la sensación por todo el cuerpo, pero no se puede inferir que este movimiento estuviera conectado con los latidos del corazón (C. R. S. Harris, 1973, p. 18). En la teoría emocéntrica, la sangre se convierte, por tanto, en el punto central de la vida, la sensación y la epistemología: de ahí la disputa entre los fisiólogos encefalocéntricos y emocéntricos. Esta oposición revela, de hecho, un conflicto cultural profundo entre los *technitai* médicos, que poseían un concepto técnico de su práctica y un método de análisis-descripción empírico, no hipotético (*Sobre la medicina antigua*, c. 15), y las tradiciones mágico-sacerdotales basadas en determinados rituales terapéuticos de purificación en los que la sangre era un instrumento privilegiado[465]. *Sobre la enfermedad sagrada* conoce prácticas contra la epilepsia basadas en el concepto de "mancha de sangre" y en las que las purificaciones se hacían mediante sangre, como magia simpática[466]. A este respecto P. Kingsley (1995, p. 335 y ss.) y M. L. Gemelli Marciano (2005, pp. 375 y ss.) han llamado la atención sobre la importancia que tiene para la terapéutica no "médica" el control de las *anagkai* que rigen los cuerpos físicos,

---

[464] Para C. R. S. Harris (1973, p. 15), Empédocles fue el primero que conectó la respiración con el movimiento de la sangre, lo que le vincula directamente con el Timeo de Platón: "If we can accept Wellmann´s notion of a Sicilian school with Empedocles as one of its founders and Philistion as one of his successors, it would be reasonable to regard the theory of respiration by *periosis* which is described in the *Timaeus* as being ultimately derived from the Master of Akragas" (ibídem, p. 17).

[465] Manuli-Vegetti, 2009, p. 85: "il cui potere catartico andava, come è noto, dall´omicidio — in cui la colpa veniva lavata col sangue, per la legge mágica della `similarità´— alla cura di certe malattie fra cui l´epilessia".

[466] *Sobre la enfermedad sagrada* 4: καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νούσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιούτοισιν ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας, ἢ ἀλάστορας, ἢ πεφαρμαγμένους ὑπὸ ἀνθρώπων, ἤ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους, οὓς ἐχρῆν τἀναντία τούτοισι ποιέειν, θύειν τε καὶ εὔχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεούς·

idea que comparte el autor de *Sobre la medicina antigua* (c. 12, 3), aunque estrictamente a partir de prácticas dietéticas y ejercicio físico[467].

Si bien en la teoría encefalocéntrica la configuración del cuerpo humano se explica a partir de una pluralidad unificada de órganos y funciones en la que prima el cerebro, la fisiología de Empédocles resulta original porque no se busca un centro, sino una unidad sustancial en el ser humano que lo vincule directamente en sus procesos fisiológicos con la propia estructura del cosmos. Platón sintetizará ambas líneas en el *Timeo*: por una parte la primacía del alma inmortal asentada en el cerebro, por otra la *syggeneia* y la analogía fisiológica entre el alma-cuerpo del mundo y el alma-cuerpo del hombre. Dentro de esa unidad orgánica emocéntrica de Empédocles, el calor ocupa un lugar central (DK A 85). Si bien en la mayoría de tratados médicos y en otras noticias, como en Alcmeón de Crotona, el calor es una más entre las diferentes *dynameis* que operan en el cuerpo, para Empédocles el calor es la especificidad propia de la sangre y el principio vital que regula procesos fisiológicos tan importantes como la respiración, la digestión, la vista o la reproducción, entre otros[468]. Hay una serie de testimonios de Empédocles que subrayan la importancia del

---

[467] Cf. asimismo sobre las *anagkai*: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, 1, 1, 15. P. Kingsley (1995, pp. 335 y ss.) cita la *Carta VII* de Platón (30c-331d) como ejemplo de una concepción del filósofo como oráculo humano al que se formulan preguntas sobre la salud física o espiritual y al que se acude para poner en orden la vida propia o la de una comunidad. Para P. Kingsley (ibídem, p. 340) apenas habría distancia entre un texto hermético como el *Kore kosmou* y los frs. de Empédocles Inwood 1: DK 112; Inwood 6: DK 129; Inwood 15: DK 111.

[468] Asimismo el tratado *Sobre la dieta* (X, 3) afirma la predominancia del fuego como principio intelectivo y rector de la *physis*. En *Sobre las carnes*, un tratado que sintetiza el encefalocentrismo con el emo-cardiocentrismo, el calor es un principio inmortal y omnisciente (c.2: δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοέειν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἐόντα τε καὶ ἐσόμενα), lo que ha sido puesto en relación con dos fragmentos de Diógenes de Apolonia en los que se afirma la naturaleza omnisciente del aire (Laks 9-DK B 5) y su inmortalidad (Laks 7-DK B 8). Estas fórmulas aparecen también en Anaxágoras (DK 59 B 12) y Jenófanes (DK 21 B 24) y, como señala Laks (2008, p. 258), tienen un importante fondo homérico, de modo que habría que replantear la influencia de Diógenes sobre este tratado. Filistión de Lócride (Wellmann, 4: *Anónimo Londinense* XX, 25) otorgaba un lugar predominante al calor como principio vital cuyos desajustes provocaban procesos patológicos: "cuando lo cálido y lo frío se dan en exceso o cuando lo cálido disminuye y se vuelve débil".

calor en la fisiología general. Los árboles surgen de la tierra a causa de la acción del calor (DK A 70). Las hojas, los frutos y el sabor de estos son variaciones del suelo que los alimenta, de las diferentes concentraciones de humedad y de la acción del calor sobre ellos. Un testimonio de Aecio (DK A 78) recoge que, para Empédocles, la carne surge a partir de la mezcla en partes iguales de los cuatro elementos; los nervios, de la mezcla de tierra y fuego con el doble de agua en la proporción; las garras de los animales, de la acción solidificadora del aire frío sobre los nervios; los huesos, de la mezcla de dos partes de agua y tierra y cuatro de fuego que se mezclan en el interior de la tierra. Finalmente, cabe indicar que un fragmento de Empédocles (Inwood 67: DK 31 B 62) recalca este origen terrestre de los humanos a partir del agua y del calor[469].

IV, 1, 3. El esquema de Filolao de Crotona: síntesis y especialización fisiológica y psíquica.

Estas son las teorías centrales sobre la fisiología humana anteriores a Platón —dejando de lado muchas que se exponen en el Corpus hipocrático— y ambas confluyen en su intento de dar respuesta sobre una *arche* de los procesos vitales y psíquicos. Mas a finales del s. V y comienzos del IV, emerge una vía intermedia que propone una suerte de mediación entre ambas, asumiendo los elementos más significativos de ambas (Manuli-Vegetti, 2009, p. 99). Por otra parte, cabe destacar que la presencia, cada vez mayor, del corazón en los esquemas fisiológicos, tal y como demuestra el tratado médico *Sobre el corazón*, permitirá que surjan posibilidades como la de Filolao de Crotona, basada en el número cuatro. En Filolao el corazón aparece como centro subordinado al cerebro y se postula un reparto de las facultades vitales. El testimonio del *Anónimo Londinense* (18.8: DK A 27-28) y el fr. 13 de Filolao transmiten un esquema fisiológico y psíquico que resulta cercano al expuesto por Platón en el *Timeo* y muestra una evidente síntesis entre el encefalocentrismo y el cardiocentrismo[470]. Para Filolao el cuerpo está constituido principalmente de calor. El

---

[469] νῦν δ’ ἄγ’, ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν / ἐννυχίους ὅρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ, / τῶνδε κλύ’· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ’ ἀδαήμων. / οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον, / ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἴδεος αἶσαν ἔχοντες· / τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι, / οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας / οὔτ’ ἐνοπὴν οἷόν τ’ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

[470] Φ. δὲ Κροτωνιάτης συνεστάναι φησὶν τὰ ἡμέτερα σώματα ἐκ θερμοῦ. ἀμέτοχα γὰρ

verbo que aparece es συνεστάναι, cuyo uso en el fr. 6 —para referirse al cosmos-orden como resultado de la unión entre limitantes e ilimitados— y en el *Timeo* de Platón se ha analizado en el apartado II de este trabajo (**vid. págs**.). Aunque Huffman analiza el verbo en su comentario (1996, p. 298), no hace referencia a la aparición de συνεστάναι en el testimonio del *Anonymus Londinensis* (A27, 1), en un uso que parecería remitir a una situación de mezcla de, al menos dos elementos, para determinar finalmente la presencia de uno solo, el calor. Antes se han analizado algunos contextos que implicaban la idea del mundo como unidad armonizada a partir de elementos disímiles, por ejemplo, el fr. 6 de Filolao de Crotona (μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων) y su relación con *Timeo* 29d7-28e1 (λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν). Cabría postular aquí que el

---

αὐτὰ εἶναι ψυχροῦ, ὑπομιμνήσκων ἀπό τινων τοιούτων· τὸ σπέρμα εἶναι θερμόν, (5) κατασκευαστικὸν δὲ τοῦτο τοῦ ζώιου· καὶ ὁ τόπος δέ, εἰς ὃν ἡ καταβολή (μήτρα δὲ αὕτη), ἐστὶν θερμοτέρα καὶ ἐοικυῖα ἐκείνωι· τὸ δὲ ἐοικός τινι τὰ τὸ δύναται ὧι ἔοικεν· ἐπεὶ δὲ τὸ κατασκευάζον ἀμέτοχόν ἐστιν ψυχροῦ καὶ ὁ τόπος δέ, ἐν ὧι ἡ καταβολή, ἀμέτοχός ἐστιν ψυχροῦ, δῆλον ὅτι καὶ (10) τὸ κατασκευαζόμενον ζῶιον τοιοῦτον γίνεται. εἰς δὲ τούτου τὴν κατασκευὴν ὑπομνήσει προσχρῆται τοιαύτηι· μετὰ γὰρ τὴν ἔκτεξιν εὐθέως τὸ ζῶιον ἐπισπᾶται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν· εἶτα πάλιν καθαπερεὶ χρέος ἐκπέμπει αὐτό. διὰ τοῦτο δὴ καὶ ὄρεξις τοῦ ἐκτὸς πνεύματος, ἵνα τῆι ἐπεισάκτωι τοῦ πνεύματος (15) ὁλκῆι θερμότερα ὑπάρχοντα τὰ ἡμέτερα σώματα πρὸς αὐτοῦ καταψύχηται. καὶ τὴν μὲν σύστασιν τῶν ἡμετέρων σωμάτων ἐν τούτοις φησίν. λέγει δὲ γίνεσθαι τὰς νόσους διά τε χολὴν καὶ αἷμα καὶ φλέγμα, ἀρχὴν δὲ γίνεσθαι τῶν νόσων ταῦτα. ἀποτελεῖσθαι δέ φησιν τὸ μὲν αἷμα παχὺ μὲν ἔσω παραθλιβομένης τῆς σαρκός, (20) λεπτὸν δὲ γίνεσθαι διαιρουμένων τῶν καὶ φλέγμα, ἀρχὴν δὲ γίνεσθαι τῶν νόσων ταῦτα. ἀποτελεῖσθαι δέ φησιν τὸ μὲν αἷμα παχὺ μὲν ἔσω παραθλιβομένης τῆς σαρκός, λεπτὸν δὲ γίνεσθαι διαιρουμένων τῶν ἐν τῆι σαρκὶ ἀγγείων· τὸ δὲ φλέγμα συνίστασθαι ἀπὸ τῶν ὄμβρων φησίν. Λέγει δὲ τὴν χολὴν ἰχῶρα εἶναι τῆς σαρκός. παράδοξόν τε αὐτὸς ἀνὴρ ἐπὶ τούτου κινεῖ· λέγει γὰρ μηδὲ τετάχθαι ἐπὶ τῶι ἥπατι χολήν, ἰχῶρα μέντοι τῆς σαρκὸς εἶναι τὴν χολήν. τό τ᾽ αὖ φλέγμα τῶν (25) πλείστων ψυχρὸν εἶναι λεγόντων αὐτὸς θερμὸν τῆι φύσει ὑποτίθεται. ἀπὸ γὰρ τοῦ φλέγειν φλέγμα εἰρῆσθαι· ταύτηι δὲ καὶ τὰ φλεγμαίνοντα μετοχῆι τοῦ φλέγματος φλεγμαίνει· καὶ ταῦτα μὲν δὴ ἀρχὰς τῶν νόσων ὑποτίθεται, συνεργὰ δὲ ὑπερβολάς τε θερμασίας, τροφῆς, καταψύξεως καὶ ἐνδείας (30) <τούτων ἢ> τῶν τούτοις παραπλησίων.

συνεστάναι de A27 operaba dentro de un contexto de explicación más amplio y que el redactor del papiro ha simplificado en el texto. Si tenemos el fr. 6 como referente, lo que no deja de ser arriesgado debido a lo poco que conservamos del libro de Filolao, podemos entender que se estuviera de nuevo postulando la idea de un compuesto entre limitantes e ilimitados. El calor puede ampliar su cantidad e intensidad: cuando se vuelve excesivo en nuestros cuerpos la respiración introducida del exterior genera una regulación térmica (A27, 14-15 ἵνα τ ῆ[ι] ἐπ<ε>ισάκτωι το ῦ πνεύματος ὁλκῆι θερμ[ό]τερα ὑπάρχοντα τ ὰ ἡμέτερα σώματα πρ ὸς α ὐτοῦ καταψύχηται)[471]. A continuación, se concluye: καὶ τὴν μὲν σύστασιν τ ῶν ἡμετέρων σωμάτων ἐν τούτοις φησίν, donde la σύστασις aparece como operación en la que interviene más de un elemento (ἐν τούτοις). De modo que cabe conjeturar aquí que Filolao está aplicando el frío como limitante y el calor como ilimitado, con el resultado armónico de la salud como mezcla entre ambos, a tenor de la explicación de las enfermedades con la que continúa el testimonio[472]. Según esta interpretación, tendría más sentido su colocación en el papiro entre los pluralistas, como Platón, Pólibo, Filistión, Petrón o Menécrates.

Para Filolao, el esperma es caliente y es de donde surge el ser vivo. También es caliente el vientre en donde se produce la gestación. El aire exterior, con el que toma contacto el ser vivo desde su nacimiento, es frío y en la respiración se produce una regulación térmica, idea que está presente en Empédocles, en *Sobre el corazón* y en el *Timeo*. Esta vinculación entre el nacimiento y el calor es semejante a la expuesta en *Sobre la naturaleza del hombre* 12. Las enfermedades surgen de la bilis, la sangre y la

---

[471] Resulta interesante comparar esta idea con Platón, *Filebo* (24a): σκέψαι δή. χαλεπὸν μὲν γὰρ καὶ ἀμφισβητήσιμον ὃ κελεύω σε σκοπεῖν, ὅμως δ ὲ σκόπει. θερμοτέρου καὶ ψυχροτέρου πέρι πρῶτον ὅρα πέρας εἴ ποτέ τι νοήσαις ἄν, ἢ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ἐν αὐτοῖς ο ἰκοῦν<τε> τοῖς γένεσιν, ἕωσπερ ἂν ἐνοικῆτον, τέλος ο ὐκ ἂν ἐπιτρεψαίτην γίγνεσθαι: γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὼ τετελευτήκατον.

[472] Así, aunque no con esta misma explicación, lo supone Huffman (1996, p. 88-89): “Meno mentions that excesses and deficiencies of nutriment, hot and cold also have a role in disease, which would certainly be consistent with the idea that the proper amount of innate heat accounts for health, whereas heat that is out of balance in some way causes disease. This is a very appealing interpretation of Philolaus´ theory because it can be very easily tied to his most fundamental principles, limiters, unlimiteds and *harmonia*. In itself hot is an unlimited an can cause disease, but heat that is limited in accordance with harmonia produces health”.

flema. La bilis es un suero (ἰχῶρα) de la carne. Para Filolao, frente al resto de autores, la flema es caliente por naturaleza, ya que se relaciona con el verbo φλέγειν (A27, 26: ἀπὸ γὰρ τοῦ φλέγειν φλέγμα εἰρῆσθαι· ταύτηι δὲ καὶ τὰ φλεγμαίνοντα μετοχῆι τοῦ φλέγματος φλεγμαίνει). Platón, al igual que la mayoría de tratadistas del Corpus, va a sostener la idea opuesta de que es la bilis la que está conectada con el calor y la inflamación[473]. Un detalle que ha pasado, según parece, batante inadvertido (Th. J. Tracy, 1969, p. 130-131, n. 40), es que en *Timeo* 85b se puede encontrar una corrección casi literal de este fragmento de Filolao: ὅσα δὲ φλεγμαίνειν λέγεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τοῦ κάεσθαί τε καὶ φλέγεσθαι, διὰ χολὴν γέγονε πάντα[474]. Ambos pasajes van introducidos por un verbo de lengua (εἰρῆσθαι / λέγεται). Filolao se sirve de la preposición ἀπὸ para marcar la idea de derivación etimológica (ἀπὸ γὰρ τοῦ φλέγειν φλέγμα); en cambio Platón, que no sostiene la teoría ni la etimología de φλέγμα, evoca la definición de Filolao de una manera un tanto redundante: ὅσα φλεγμαίνειν … ἀπὸ τοῦ κάεσθαί τε καὶ φλέγεσθαι para, acto seguido, corregirla: διὰ χολὴν γέγονε πάντα.

Junto a la acción perniciosa de la flema, cuyo lugar en el *Timeo* va a ocupar la bilis (82e-83c)[475], Filolao afirma que el exceso o carencia de nutrición o de frío son también causa de enfermedades[476]. Dentro de la clasificación de teorías acerca de la

---

[473] No obstante, hay pasajes del Corpus que se hacen eco de esta etimología y de la consideración caliente de la flema (C. Fredrich, 1899, pp. 38-39).

[474] Frente a Filolao, la relación entre el invierno y la flema (*phlegma*) aparece en *Sobre la naturaleza del hombre* 7, *Aires, aguas y lugares*, 7 y 10. Asimismo la consideración de la flema como el humor más frío es común a los tratados de influencia cnidia y de la escuela de Cos (*Aires, aguas y lugares*, 10; *Sobre la enfermedad sagrada*, 6; *Afecciones*, 24; *Enfermedades* I, 24 y *Enfermedades* II, 8. Otros autores derivaban etimológicamente *phlegma* del verbo *phlégein* (encender, inflamar). Así Pródico (DK, 84 B 4) llamaba *blenna* al humor frío, generalmente llamado *phlegma*, y reservaba este nombre para el excesivo cocimiento de los humores.

[475] Sobre el exceso de bilis y flema como condición patológica, cf. Th. J. Tracy, 1969, pp. 129-132. En *República* VIII 564b-c el tipo de pueblo que aparece en formas de gobierno como la oligarquía y la democracia es comparado con la bilis y la flema en un cuerpo enfermo.

[476] Sobre la validez del testimonio sobre Filolao que aporta el papiro —el único que conservamos sobre su teoría médica—, un epítome, como se sabe, de una *Historia de la medicina* compuesta por Menón (*Menoeia*), discípulo de Aristóteles (Galeno, *In Hippocratis*

enfermedad del *Anónimo Londinense* —la segunda sección—, Filolao, como interpreta el papiro, es el único que sostiene que su origen esté producido por un único elemento. Para Platón y Filistión son cuatro; Menécrates afirma que hay dos calientes y dos fríos; para Pólibo y Petrón, uno caliente y otro frío.

Como se ha visto arriba, el monismo fisiológico es uno de los puntos criticados desde la fisiología y la observación médica por el autor de *Sobre la naturaleza del hombre* (1-3, 6). No hay que olvidar que el autor de *Sobre la medicina antigua* arremete contra postulados como el de Filolao (cf. G. E. R. Lloyd, 1963, pp. 108-126)[477]. *Sobre las carnes*, por ejemplo, (vid. *supra*, p. 202) considera que el calor es el elemento fundamental, incluso divino, pero no afirma que sea el único que hay en el cuerpo (1-2)[478]. Para Huffman (1996, p. 295) la afirmación de que el calor es el principio único, ejemplificada en el semen y el vientre materno, supone la aplicación de un principio presocrático común: lo que ha sido generado no puede contener nada que no esté previamente en sus constituyentes. El segundo argumento se vincula con el primero: ya que no hay frío innato, se ha de extraer de fuera del cuerpo mediante la respiración (μετὰ γὰρ τὴν ἔκτεξιν εὐθέως τὸ ζῶιον ἐπισπᾶται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν) para generar un equilibrio térmico interno. La necesidad de la respiración desde el nacimiento demuestra, por tanto, la tesis central de que el cuerpo humano es esencialmente caliente. La respiración y el frío pasan a desempeñar desde el nacimiento una función fisiológica fundamental, al igual que en Empédocles y en Platón: mantener un mecanismo de refrigeración del cuerpo. Para Huffman (1996, p.

---

de natura hominis comm., 15.25K), a finales del siglo IV a. C., C. Huffman (1996, pp. 291-293) considera que las ideas se corresponden con el contexto hipocrático de finales del V y, a pesar de la importancia del testimonio, no se debe pasar por alto que es un resumen del libro de Menón en el que son evidentes ciertos problemas de estructuración del contenido y una cierta relajación a la hora de transmitir ideas, como se puede comprobar comparando el *Timeo* con el resumen del papiro.

[477] G. E. R. Lloyd (ibídem, p. 124): "Philolaus was, so far as we know, the first medical writer to have argued explicitly that the body is originally composed of the hot (which is tempered, as it were, by the cold inhaled by the living creature on birth): In *Vetera medicina*, ch. 16-19 are dedicated to disproving the idea that the hot and the cold are important `powers´ in the body".

[478] Cf. G. E. R. Lloyd (1963, p. 108) acerca de la relación entre *Sobre las carnes* y *Sobre la medicina antigua*.

296) hay que encuadrar la teoría del calor dentro del propio método filolaico: para explicar cómo nuestros cuerpos están constituidos de calor se apoya en la teoría de que el vientre materno y el esperma, de donde proceden los seres, son calientes. Por otra parte, cabe señalar que la preponderancia del calor en la primera parte y su ausencia absoluta en la explicación de las enfermedades en el *Anónimo Londinense* resulta un problema complejo, seguramente achacable no a Menón, sino al redactor del papiro. G. E. R. Lloyd (1963, p. 120) propuso una atractiva hipótesis: que Filolao postulara que los tres humores, bilis, sangre y flema, eran todos ellos calientes, no sólo la flema, de modo que tanto la embriología como la patología quedarían relacionadas por la presencia del calor.

Para C. Huffman (1996, p. 299), la idea del niño recién nacido, con el calor como componente central, extrayendo aire de afuera es un paralelo con la idea pitagórica de la generación del universo. En el fr. 7 Filolao afirma que lo primero que se armonizó es lo uno, que se encuentra en el centro de la esfera, y se le llama hogar (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῶι μέσωι τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται), lo que es una referencia al fuego central. Asimismo, Aristóteles (*Física*, IV 213b22) en su discusión acerca del vacío, trasmite la idea pitagórica de una respiración del cosmos, una inhalación (ὡς ἀναπνέοντι)[479], de modo que se podría establecer una analogía entre el mundo y el niño. Con relación a este pasaje, H. C. Baldry (1932, pp. 30-31) señala que el vacío y la respiración son lo mismo y, si Aristóteles pone más énfasis en la idea de vacío (τὸ κενόν), es porque es precisamente la que está discutiendo en ese apartado. Hay evidentes referencias embriológicas en la cosmogonía pitagórica[480]. Para Baldry (ibídem), la doctrina de la respiración cósmica está basada en una analogía con la respiración humana, mas "The only doubtful point is whether the Pythagoreans had

---

[479] οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. ἐξ ὧν μὲν οὖν οἱ μέν φασιν εἶναι οἱ δ' οὔ φασι, σχεδὸν τοιαῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν.

[480] Asimismo C. H. Kahn (2001, p. 29) interpreta la cosmogonía pitagórica a partir de este pasaje de Aristóteles: "Cosmogony begins as the numbers are generated, when the Unlimited is drawn in (`or breathed in´) by the limiting principle. Thus the cosmos arises from the One by breathing, like a newborn animal. The heavens take shape as breath (*pneuma*) and woid are drawn in from the Unlimited, as a separation and differentiation of things within the sphere".

that of the adult or that of the embryo in mind. Unfortunately, none of the passages which I have quoted offers any internal evidence to show whether it refers to the origin of the cosmos or to the process whereby the cosmos continues to exist". H. C. Baldry (ibídem, p. 32) lleva a cabo un análisis del fr. 7 de Filolao en paralelo con el fr. 17, el testimonio de Aecio (A16b: 2, 7, 7) —dudoso o espurio para la mayoría de los intérpretes— y el *De caelo* II, 13, 293a27 de las semejanzas entre la teoría embriológica y la formulación pitagórica del fuego central, considerando que hay un paralelo entre el feto y el macrocosmos que está presente en la idea pitagórica de la inhalación desde el soplo infinito (ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν)[481]. Los tratados hipocráticos *Sobre la naturaleza del niño* (12), *Sobre la dieta* (2, 40), *Sobre la carnes* (6) defienden, asimismo, la idea de que el calor arrastra el aire frío, que es su alimento.

El fr. 13 de Filolao[482] supone la más evidente muestra de la síntesis que establece Filolao entre encefalocentrismo y cardiocentrismo dentro de un esquema que elabora un reparto de facultades vitales entre diversos órganos. El cuerpo tiene cuatro *archai*, la cabeza, en la que reside el principio de la facultad racional (κεφαλὰ μὲν νόου); el corazón órgano vital y sensitivo (καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος)[483]; el ombligo, *arche* del cordón umbilical y del crecimiento embrional (ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου); por último, los genitales origen de la reproducción sexual (αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος). Para Manuli-Vegetti (2009, pp. 99-101) tanto el fr. 13 como el testimonio del *Anónimo Londinense* suponen una mediación entre pitagorismo y las teorías médicas de Empédocles. Tanto la importancia central que desempeña el calor como la respiración entendida como

---

[481] Para H. C. Baldry (1932, pp. 33) la doctrina del calor y de la respiración en el testimonio de Filolao en el *Anónimo Londinense* sería claramente indicativa de esta analogía entre macrocosmos y microcosmos.

[482] ἀρχαὶ τοῦ ζώιου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φ. ἐν τῶι Περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· 'κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι'.

[483] Esta *psyche* no es identificable con el principio "alma", sino con el de la vida (C. R. S. Harris, 1973, p. 116).

refrigeración son principios básicos de la medicina de la Magna Grecia. No obstante, es importante, y principalmente con vistas a Platón, que Filolao no identifique conocimiento y sensación, como Empédocles. El conocimiento, para Filolao, como se ha visto en el apartado II de este trabajo, está en relación con el *logos* matemático (fr. 4), de modo que es una realidad inteligible y el principio, a su vez, de inteligibilidad —el número—, el que sirve de mediador entre sujeto y naturaleza, no un elemento orgánico como la sangre y vinculado con el calor como principio fisiológico (Empédocles).

La novedad del esquema filolaico reside en el abandono de una teoría monocéntrica, asumida tanto por el encefalocentrismo como por el emo-cardiocentrismo, para formular un modelo policéntrico en el que hay una separación y especialización orgánica entre razón y sensación. El esquema, por otra parte, presenta una especialización estructural jerárquica e implica una formulación ideológica, en la subordinación de la *aisthesis* al *nous*, que se repetirá en la teoría gnoseológico-política platónica. El número supone un cambio sustancial respecto del resto de la fisiología, aunque ya esté presente en Empédocles, adquiere un valor diferente en Filolao. Como señalan Manuli-Vegetti (2009, p. 101): "Individuando in un elemento extracorporeo, come il numero, il criterio stesso della conoscenza, Filolao prende così distanza sia dall´emocentrismo di Empedocle sia dall´encefalocentrismo alcmeonico. Gli elementi dello schema biológico quadripartito di Filolao, cervello-cuore-ombelico-membro, compaiono tutti nel *Timeo* platónico, ma su di essi Platone applica una scelta personale, mantenendo i primi tre membri nel suo schema tripartito (sostituendo all´ombelico l´organo del fegato) e dislocando l´ultimo (il membro) alla fine del dialogo (91b)".

No obstante, es necesario considerar la discusión acerca de la autenticidad de este fragmento (cf. Huffman, 1996, p. 307-314). Una larga línea de intérpretes (Bywater, 1868, p. 44; Frank, 1923, p. 320; Kahn, 1985, p. 20) considera esta división demasiado sofisticada para la época de Filolao y diversas semejanzas con Platón y Aristóteles hacen pensar en una redacción posterior a este último. En cambio, W. Burkert (1972, p. 270) defiende la autenticidad y la diferencia respecto a Platón: el corazón en Filolao es sede de vida y sensación (καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος), no de *thymos*. Tampoco hay referencia al *epithymetikon*, aunque el *omphalos* de Filolao está relacionado con la nutrición. La jerarquía entre planta, animal y humano no es la misma que aparece en Platón, ya que, para Huffman, que considera auténtico el

fragmento (1996, p. 308), las plantas en el *Timeo* tienen alma y sensación (77b1-6), lo que Filolao les niega. En Platón no aparece, en cambio, la conexión entre el ombligo y las plantas, ni los genitales están situados en una relación jerárquica respecto de otras partes del cuerpo. Por otra parte, Filolao no otorga un lugar principal al hígado, que en Platón ocupa una parte central en su fisio-psicología como sede del alma apetitiva (70d-72d). Es importante subrayar que *psyche* en el fr. 13 es una facultad que comparten animales y seres humanos, pero no las plantas. La *psyche* no implica *nous*, de modo que no se puede poner en paralelo con las especies del alma de Platón. No obstante, este dato abre una posibilidad de lectura en paralelo con la idea de comunidad psíquico-sensitiva entre los seres vivos formulada por Empédocles, basada también en la *aisthesis*, la cualidad de la *psyche* del corazón, frente a la separación radical que establecía Alcmeón de Crotona entre hombre y animales. Para Huffman (1996, p. 312) esta idea de *psyche* como vida es la dominante en la filosofía del s. V a. C[484]. El argumento se vuelve más problemático si, entendiendo la *psyche* desde un punto de vista exclusivamente fisiológico, tal y como aparece en el fr. 13, nos atenemos a lo que se expone en el *Fedón* (60c-62b) acerca del rechazo al suicidio y la creencia en la inmortalidad del alma de Filolao, pero lo que conservamos de Filolao apenas deja lugar para establecer un paralelo con la idea de reencarnación de los pitagóricos o Empédocles.

Las diferencias resultan, para Huffman (ibídem, p. 309), más significativas que las semejanzas[485]. El fr. 13 no comparte el lenguaje de los *pseudoepigrapha* pitagóricos posteriores a Platón (Thesleff, 1965), en los que términos como *noos*, *thymos*, *epithymia*, *to thymoeides*, *to epithymetikon* aparecen en correspondencia con la clasificación de las especies del alma y los órganos corporales. Filolao no se atiene a este esquema, de ahí que para W. Burkert (1972, pp. 269-272) el fragmento sea auténtico, aunque no haya referencia a limitantes e ilimitados; para Huffman (1996, p.

---

[484] Como señala W. Burkert (1972, p. 270) esta concepción de la *psyche* no significa "sense perception through the various specialized sense organs, but as the apprehension of stimuli, the faculty of being influenced and reacting".

[485] Para C. Huffman (ibídem, p. 309), no sucede lo mismo respecto a Aristóteles, con el que el fr. 13 tienen muchas semejanzas en la jerarquía entre planta, animal y humano, así como la división aristotélica de facultades en nutrición-reproducción, sensación y razón (*Acerca del alma* 414a31-32).

310), si no es de Filolao, al menos no es tampoco producto de los *pseudoepigrapha* pitagóricos.

Cabría, por tanto, entender el fr. 13 dentro de una problemática acerca de las facultades psíquicas y su relación con los órganos corporales surgida en la filosofía presocrática y que Platón y Aristóteles encararon como uno de los problemas fundamentales, tanto desde la fisiología como desde el análisis del alma[486]. Siguiendo en esta línea, mas dejando atrás a Alcmeón y a Empédocles, para C. H. Kahn (1985, p. 1-31) es Demócrito (fr. 11: γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γε ῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης) quien distinguió por vez primera entre percepción sensorial y pensamiento racional, de modo que Kahn duda de la veracidad del fr. 13 (ibídem, p. 20) y de que Filolao pudiera emplear una terminología tan precisa antes que Demócrito, que era una o dos décadas más joven que Filolao. No obstante, la distinción entre *nous* y *aisthesis* de Filolao parece más elaborada que la de Demócrito, para quien, en suma, ambas pertenecen al entendimiento (γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι). La distinción de Filolao, por otra, parte, implica un sistema coherente y cerrado de reparto entre funciones y órganos, "what we expect from someone who emphasized the role of limit and harmony in the cosmos" (C. Huffman, 1996, p. 314).

P. Manuli y M. Vegetti (2009, pp. 120 y ss.) analizan la genealogía del concepto de alma platónico como una asunción del encefalocentrismo a través del pitagorismo y no por vía de la escuela médica de Cos y los tratadistas del Corpus. Filolao resuelve con su esquema fisiológico la distinción entre hombre y animal, "individuando il cervello come *arche* dell´uomo e il cuore come *arche* dell´animale" (ibídem, p. 120). Si ha de concedérsele crédito a Diógenes Laercio (VIII, 30), esta distinción ya había sido formulada por Pitágoras[487], quien, por otra parte, había definido una facultad propiamente humana (*phrenes*) frente a las otras dos (*nous* y *thymos*) que poseían

[486] Cabe señalar aquí que los intérpretes anglosajones, como C. Huffman, parecen ignorar desgraciadamente otras investigaciones en lengua no inglesa sobre estos temas, como las de, entre otros, M. Vegetti, quien junto a P. Manuli publicó en 1977 una primera monografía sobre encefalocentrismo y emocentrismo, un trabajo fundamental que establece el mapa de las implicaciones filosóficas de las doctrinas médicas y fisiológicas en los presocráticos, Platón y Aristóteles.

[487] Así lo entiende también C. R. S. Harris (1973, pp. 115-116.

también los animales[488]. Mas, dejando a un lado este controvertido testimonio, cabe señalar que la importancia de la teoría de Filolao respecto al encefalocentrismo de Alcmeón reside en atribuir a la sensación una sede orgánica inferior —por compartida con los animales— a la que ocupa la razón —el cerebro, que es puramente humano—, de modo que se radicaliza la distinción entre ambas de un modo que nunca defendieron los médicos hipocráticos, para quienes la sensación no dejaba de ser un criterio fundamental en la práctica de su *techne*, y que incluso criticaron abiertamente. No cabe más que recordar la importancia que recibe la *aisthesis tou somatos* en *Sobre la medicina antigua* (c. 9)[489], o el recurso al *to phaneron* en *Sobre la naturaleza del hombre* (c. 5-7) como modo de separación entre meros fisiólogos y médicos, para comprobarlo.

IV, 2. La fisiología humana en el *Timeo*: 69c-82a. Alma y cuerpo.

IV, 2, 1. Necesidad, sensación y alma

El apartado sobre fisiología y patología humanas se corresponde con el final del *Timeo*, lo que Cornford (1966, p. 279) llama "the cooperation of reason and necessity" (69b-92c). Una de las diferencias más importantes entre el segundo y el tercer relato (47e-69a-c) y (69c-92c) es que en el primero de ellos —el que cuenta la mezcla de inteligencia y necesidad— no hay referencia alguna al alma, por ser solamente el elemento corporal, en tanto construcción a partir de la mezcla de los triángulos primordiales, el centro del relato. En cambio en la tercera parte, el alma humana, en sus tres formas, aparecerá como uno de los ejes principales en su unión con el cuerpo. Por otra parte, hay diferencias con el apartado en el que se establece la relación entre el alma y el cuerpo del mundo, ya que, en este, es el alma del mundo la que comprende

[488] "El alma del hombre se divide en tres partes: inteligencia, razón y ánimo (εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν). La inteligencia y el ánimo existen en los animales también, pero la razón sólo en el ser humano. El ámbito del alma se extiende desde el corazón al cerebro. Y la parte de ella que está en el corazón sirve de fundamento al ánimo, pero la inteligencia y la razón residen en el cerebro." (trad. C. García Gual, 2007, p. 428).

[489] Sobre el sentido de la expresión *aisthesis tou somatos* en el contexto de la metodología terapéutica hipocrática siguen siendo de referencia las consideraciones de P. Laín Entralgo (1970, pp. 239-244).

al cuerpo, mientras que en el ser humano sucede de modo inverso. No hay que olvidar que no es el demiurgo el que se encarga de la creación del hombre —en ese caso los hombres serían iguales a los dioses—, sino los dioses inferiores, que lo hacen inferior a sí mismos (41c).

El comienzo del tercer relato aparece como una suerte de recordatorio narrativo en el que se exponen las ideas centrales del segundo: "Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales. El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales" (trad. F. Lisi, 1992, p. 228)[490]. El proceso de ordenación (διεκόσμησεν)[491] aparece vinculado con una proporcionalidad (69b2-5: πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν; ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). Como señala L. Brisson (2001, p. 266, n. 591) el adjetivo *symmetron* se refiere a magnitudes geométricas que admiten una medida común, de donde deriva su sentido "lo que concuerda con", "lo que conviene", "bien proporcionado", "equilibrado". Por otra parte, el concepto de *symmetria* es clave en Alcmeón (DK B 24: τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν) y en los tratados médicos, vinculado a la *kresis* y a la *metriotes*, como en *Sobre la medicina*

---

[490] 69b2-c5 ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ᾽ ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων: ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ᾽ ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν.

[491] Cabe recordar el fr. DK 12 de Anaxágoras: καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.

antigua, 19 (A.-J. Festugière, 1948, p. 38)[492]. La proporción (*symmetria*) surge como un principio unificador y estabilizador del universo (Th. J. Tracy, 1969, pp. 88-89), la huella de la labor del demiurgo[493]. Antes de la intervención del demiurgo los elementos primordiales no podían ser medidos ni cabía establecer entre ellos relaciones regulares. El nombre aparece de nuevo como uno de los factores que indican una estabilidad visible que no pertenece *kata physin* a lo físico (49e-50a), sino a esa forma impuesta sobre lo que deviene que hace posible la determinación[494]. El nombre se relaciona aquí con el límite, con la proporción, como el referente de las ideas en el plano del lenguaje humano[495].

Como labor final para la perfección del mundo, que necesita todos los géneros de vivientes (30c-d, 39e, 41b-c), los dioses inferiores reciben el principio inmortal del alma y le tornean "un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios" (trad. F. Lisi, 1992 pp. 229-230)[496]. El cuerpo es considerado como un vehículo (ὄχημα) en relación con el alma: una relación de subordinación en la que la cabeza desempeña el papel fundamental[497]. La "construcción" del cuerpo en tanto habitáculo (προσῳκοδόμουν) empieza literalmente por la cabeza, que es el primer órgano que los dioses generan

---

[492] Cf. asimismo P. Laín Entralgo, 1987, pp. 186-188.

[493] Como señala el propio Tracy (ibídem) la forma esférica del universo es la más perfecta muestra de esta proporción, ya que esta figura geométrica es la expresión en sí de la proporción, la uniformidad y el equilibrio (33b).

[494] Para un análisis de este pasaje y sus interpretaciones, cf. L. Brisson (1998, pp. 178-193).

[495] 49e8-50a4: "Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de `esto´ y `eso´, pero a nada de lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o cualquiera de los contrarios y todo lo que proviene de estos, se le puede aplicar la denominación de `aquello´" (F. Lisi, 1992, p. 201).

[496] 69c5-d1: οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον.

[497] C. Joubaud, (1991, p. 111): "Ce n´est pas une métaphore, mais un fait visible et réel qu´il est aisé de constater: un parallélisme strict s´instaure entre les deux ordres de hiérarchie, la tête sera le canal privilegié par lequel l´âme pourra accéder à la conaissance ou y acceder à nouveau, bien que tout le corps soit concerné".

alrededor de la porción de alma inmortal que han recibido. Su modelo (F. Lisi, 2005, p. 69) es la propia esfera generada por el demiurgo (33b, 55c). Esta relación con el modelo se articula bajo los mismos parámetros de mímesis (μιμούμενοι) referidos en relación con el *eikos logos*: es la necesidad de copiar o representar el orden perfecto generado por el dios lo que ha de dirigir cualquier tarea —así lo hacen las divinidades inferiores en la creación del ser humano—, y así ha de hacerlo el propio *logos* cuya tarea es desvelar cómo en todo lo natural hay huellas de ese orden divino. La cabeza es el asiento de las revoluciones del alma inmortal (44d)[498], las revoluciones de lo mismo y lo otro, de suerte que está ligada a lo inteligible, además de a lo sensible por su condición de "generado". El cuerpo no es más que el vehículo (ὄχημα) de esta, lo que se afirma asimismo en 41e1-2 (καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν) y en 44e2 (ὄχημα αὐτῷ τοῦτο καὶ εὐπορίαν ἔδοσαν)[499]. La anatomía humana está puesta en relación con las tres especies de alma. La especie inmortal del alma humana se encuentra en la cabeza como en una acrópolis (70a6). A continuación, se separa, para evitar que se mezclen, la especie mortal de la inmortal, mediante el cuello que forma una especie de istmo entre la cabeza y el pecho (69d7-e3). El alma mortal queda dividida, a su vez, en dos con el diafragma por medio[500], "tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y los hombres" (69e6-70a2)[501]. El alma

---

[498] "Para imitar la figura del universo circular, ataron las dos revoluciones a un cuerpo esférico, al que en la actualidad llamamos cabeza, el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros" (trad. F. Lisi, 1992, p. 193)

[499] A. E. Taylor (1928, p. 496) pone en relación este vehículo con el mito del *Fedro* (246a6: ἐοικέτω δ ἡ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου; 253c7-d1: τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον). En el mito del carro alado del *Fedro*, como señala Taylor, la atención recae sobre el auriga y los caballos, que representan el alma tripartita, pero no sobre el vehículo.

[500] Asimismo Aristóteles, *Sobre las partes de los animales* III 672b19, donde se separan asimismo un elemento más elevado que se aloja en el tórax y se corresponde con el alma sensitiva, y uno más imperfecto y meramente nutritivo. Aristóteles se hace eco de la explicación del *Timeo*, y analiza esta separación natural como necesaria para que los elementos que entran en juego en la digestión no perturben las funciones de la sensación.

[501] L. Brisson (1998, p. 51) pone estas tareas en relación con la colonización, en una suerte de fundación de una ciudad en la que se aplica una planimetría que relaciona lo divino y lo

mortal está sujeta a procesos terribles y necesarios (69c8-d1: δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον), entre ellos el placer, los dolores, la osadía, el apetito y la esperanza, en un paralelo con el mito de Pandora hesiódico (*Trabajos y días* 90-105). Los παθήματα son ἀναγκαῖα porque se los considera como concomitancias necesarias de la existencia mortal, el hecho de que sean δεινὰ se explica por su querencia hacia el mal (Th. J. Tracy, 1969, p. 106) y parecen los mismos que se describen en 42a-b (42a5-6: πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι), otro pasaje en el que se tratan los violentos efectos de la entrada del alma en el cuerpo. Como asimismo afirma F. Lisi (2005, p. 69) este pasaje afirma cierta concepción de la unidad del alma y la imposibilidad de dividirla en "partes", ya que incluso la especie inmortal se ve azorada por la entrada en un cuerpo: "La descripción permite reconocer que estos principios de movimiento y vida no pueden considerarse inmortales y que alma en sentido estricto es sólo el intelecto. También es posible observar, a partir de este pasaje, que la encarnación en un cuerpo requiere necesariamente la presencia de estas dos especies de alma. Si nos atenemos al texto del *Timeo* es impropio hablar de `partes´ del alma, ya que se trata de especies diferentes con una actividad independiente que sólo en un sentido muy lato podrían considerarse una unidad"[502].

Lo que caracteriza propiamente al alma, en todas sus especies, es la automotricidad (L. Brisson, 1998, p. 416) y lo que distingue a la inmortal de la mortal es que la primera ha sido generada por el demiurgo (41c6-d1), mientras que la mortal se genera a partir de entretejer lo mortal con lo inmortal (41d1-2: ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες) por los dioses auxiliares que imitan la acción del demiurgo (42e7-43b6). Los dioses secundarios no asisten al demiurgo en la creación del hombre, ya

humano. La repetición del verbo *katoikizen* en este pasaje (70a3-4; 70d7-e2), para Brisson, es significativa por su relación con la idea de *polis*.

[502] Así también J.-F. Pradeau (2008, p. 65-66): "la distinction d´espèces différentes permet notamment à Platon de résever à l´éspece immortelle l´exclusivité de la fonction motrice et cognitive (…) Viennent ensuite les deux espèces mortelles, qui en sont auxiliares. Elles ne sont `principe´, ni se dirigent ou meuvent par elles-mêmes quoi que ce soit; il n´existe pas plus de `príncipe mortel´ de l´âme qu´il n´existe de parties de l´âme". Es la ambigüedad del alma, concluye Pradeau, intermediaria entre lo inteligible y lo sensible por el estatus intermedio de su mezcla inicial, lo que le permite entrar en contacto con lo sensible sin ser ella misma un elemento corporal.

que en la parte mortal de este no interviene el hacedor divino, de modo que en su naturaleza el ser humano es bastante inferior al compuesto alma-cuerpo del mundo generado por la divinidad. La especie humana del alma posee una mezcla distinta a la perfecta armonía del alma del mundo (41d). La especie inmortal del alma humana supone un grado inferior con respecto al alma del mundo: procede de los restos de la mezcla anterior —la del alma de los dioses intermedios— y muestra una estructura matemática inferior, ya que posee una pureza de segundo y de tercer grado (41d6-7: μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα); además por poseer una forma imperfecta de las revoluciones de lo mismo y de lo otro del alma del mundo, posee cierta, e imperfecta, capacidad de conocimiento: tiene *nous* (71b3, 90d4), *phronesis* (71d4, 75e4) y *dianoia* (71c4, 75e4). Es asimismo divina (69d6) e inmortal (42e7, 69c6). Su función, por superioridad ontológica es dirigir las especie mortales de alma y el cuerpo. Es menos clara, sin embargo, la situación del alma mortal, ni siquiera se describe específicamente su constitución ni su naturaleza (L. Brisson, 1998, p. 417-418). Se divide en dos partes: una de ellas, el *thymos* (70a3) es la especie caracterizada por la valentía y el coraje, que escucha a la razón por cercanía física, ya que está instalada en el pecho, "entre el diafragma y el cuello". Regula, por su parte, "la osadía y el temor, dos consejeros insensatos" (69d3-4). Como señala Brisson (ibídem): "Il s´agit donc là de toute une série de catégories qui apparaissant comme une partie du spectre de la sous-espèce mortelle de l´âme humaine, sont unifiées sous cella de *thymos*, soumis à l´action véhémente du *menos*, c´est a dire de l´ardeur qui put échapper au contrôle de la raison". El corazón es el asiento del *thymos*, por ser un órgano caliente y relacionado con la sangre. Este calor natural del corazón recibe, como contrapartida, la refrigeración que suministra el pulmón, en páginas siguientes se analizará esta relación desde el punto de vista fisiológico.

Este esquema jerárquico que plantea Platón, como se sabe, obedece a la estructura política expuesta también en la *República*: analógicamente a la relación de sumisión del alma mortal respecto de la inmortal se encuentra la diferencia entre el estamento de los filósofos gobernantes y los guardianes-guerreros (*República* 368d4-7; 440a-d). Al igual que los guerreros protegen a la ciudad de los males que la acechan, el *thymos* sirve a las órdenes del alma inmortal frente a los desvaríos propios de la *epithymia*. La tercera especie, por último, se caracteriza por el deseo y el apetito de "todo lo que necesita la naturaleza corporal" (70d7-8). Es la que se encuentra

físicamente más alejada del alma inmortal “de modo que cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior con tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes, tanto desde la perspectiva común como desde la particular” (trad. F. Lisi, 1992, p. 231)[503]. Dentro del esquema político, esta tercera especie se corresponde con la clase dedicada a la producción y a la reproducción. Como es bien sabido, y a ello se aplica Platón en la última parte del *Timeo*, este compuesto es inestable y apenas puede llegar a un determinado nivel de armonía. Ahí, como señala Brisson (1998, p. 420), en ese espacio que se abre entre la especie inmortal y la mortal, reside el drama humano, “dans l´écart toujours mouvant d´une harmonie à établir. Et lá naît la loi morale”.

Las especies del alma, por tanto, muestran una estructura compleja en la que la armonía surge mediante un equilibrio que imita —ha de imitar para su salud, para ser más exactos— el equilibrio que rige el cosmos entero, la predominancia del número y las formas sobre los desequilibrios naturales de la necesidad, la inestabilidad que es la condición propia de la *chora*. Lo que es ley en la naturaleza —una ley *kata physin*, en la medida en que el mundo es producto de un orden que es su origen y subyace a sus procesos, al menos en la mayor parte que pudo dominar el demiurgo (29e: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ)— se convierte en un imperativo de ley ético-política en el plano humano, dada la necesidad de que las especies del alma se estructuren según su naturaleza y, en paralelo, quede la ciudad distribuida de acuerdo con los principios inherentes al alma. Siguiendo la interpretación de F. Lisi (2007, pp. 112-117) conviene analizar en paralelo el relato sobre la creación del alma en la segunda y la tercera parte (68e1-72e1) del *logos* de Timeo. El alma inmortal humana (41d4-7) no surge de los restos de la primera mezcla, la del alma del mundo, ya que esta mezcla fue utilizada por completo (36b4-6: καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει). Son su origen, en cambio, los restos de la mezcla usada para la construcción del alma de los dioses inferiores (41d5-6: τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα), que no son especificados, pero que se ha de concluir que son los mismos que utilizó el demiurgo para la creación del alma del mundo, mas

[503] 70e5-71a2: ἵν’ οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ’ ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλεύεσθαι.

en una mezcla de inferior calidad (41d6-7: μίσγων τρόπον μέν τινα τ ὸν α ὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως)[504].

Cuando el alma es introducida en el cuerpo surgen violentos desajustes (43a5-44b1). A. E. Taylor (1928, 267-268) resalta la perturbación de los círculos del alma inmortal al ser introducidos en el cuerpo, asemejando este estado a la confusión mental del niño, de suerte que el momento de mayor choque y violencia se produce en la infancia. El equilibrio llega con la *akme*, cuando los círculos alcanzan un determinado estado de medida y adecuación para el que es necesaria la educación. Cabe interpretar, asimismo, este pasaje como la descripción del proceso del alma durante la *anamnesis*[505]. Para Taylor este pasaje no está referido a la sensación como tal, sino a una violenta conmoción orgánica que surge del contacto del alma con el flujo

---

[504] Sin embargo J.-F-. Pradeau (2008, p. 50-51) no hace tal distinción entre los dos momentos —1) alma del mundo, 2) alma de los dioses menores de donde se extrae el alma inmortal humana— y considera que la diferencia radica en la proporción: "La seule nuance introduite à ce point du dialogue porte sur la qualité du mélange physique: pur et parfaitement proportionné quand il servait à fabriquer l´âme du monde, ses ingredients `ne sont plus aussi purs qu´avant, mais de deuxième ou de troisième ordre´ quand il sert `l´animation des astres et des vivants mortels (41d7-8). C´est ce matériau immortel, issu d´un mélange altéré, que les dieux utiliseront plus tard, quand ils disposeront l´âme `triple´ dans le corps humain (69d-72e)". Para Pradeau, el alma humana es un residuo del alma del mundo (41d5). L. Brisson (1998, p. 416) sólo distingue entre el alma inmortal hecha por el demiurgo y la mortal de la que se ocupan sus ayudantes: "La constitution de l´espèce immortele de l´âme de l´homme se modèle sur celle de l´âme du monde. En effet, sa substance est similaire à celle de cette dernière, quoique, en ce qui la concerne, il ne s´agisse plus d´un mélange pur (..) Il ne peut donc faire aucun doute que l´espèce immortele de l´âme humaine est un succédané de l´âme du monde". Ni Brisson ni Pradeau explican de dónde surge el alma inmortal que les corresponde a los hombres, habida cuenta de que el demiurgo ha utilizado toda la mezcla para la configuración del alma del mundo (36b).

[505] A. E. Taylor (1928, p. 267): "Thus what Timaeus is explaning by his psycho-physiology is the doctrine of the *anamnesis* expounded in the *Phaedo* and the *Meno*. When we come as babies into this world we forget what we had known about the law of Nature and of life; it is as we advance towards manhood, and then only if we get `education´, that we can `recall´ or be `put in mind´ of this lost knowledge".

corporal[506]. La vida humana comienza, en la infancia, con el nivel de caos más alto que se puede alcanzar, ya que es el mayor desajuste que cabe entre los movimientos del alma y los flujos del cuerpo. En el proceso de crecimiento tampoco se llega a una plena homeostasis natural, de ahí la necesidad de la tarea destinada al ser humano (88b5: μία σωτηρία ; 90c6: θεραπεία μία), la única: mantener una proporción armónica en la totalidad de su ser, en el cuerpo y en el alma[507]. La entrada del alma en el cuerpo supone el momento en el que el alma, que experimentaba unos movimientos circulares intelectivos que provienen de su afinidad (47c) con las revoluciones del alma del mundo (34a), pasa a un plano superficial y tridimensional, en el que le caben seis movimientos distintos (arriba-abajo; izquierda-derecha, adelante-atrás)[508]. El alma inmortal se vuelve entonces más o menos irracional en su incorporación. El círculo de lo otro se ve turbado en su movimiento por la influencia de los movimientos corporales rectilíneos, mientras que el círculo de lo mismo, "en ese momento en particular" (43c7: καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι), sufre la violenta intensidad del flujo corporal que lo encadena completamente y le impide gobernar y marchar. Las revoluciones y los flujos y reflujos corporales entran en colisión, en una mecánica desordenada de movimientos en los que se imponen ambas, de modo que el animal se

---

[506] 43a4-b1: τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. αἱ δ᾽ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ᾽ ἐκράτουν οὔτ᾽ ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον.

[507] Como señala L. Brisson (1998, p. 430) este equilibrio es realmente difícil de conseguir a causa de la inestabilidad de un ser compuesto a partir de dos elementos tan dispares, en lo que los movimientos son completamente desemejantes: "Comment maintenir une proportion effective dans la totalité de l´être de l´homme? Cela est très difficile. En effet, si une âme forte habite un corps faible, en le secouant, elle l´emplit de maladies (88a1-2), en se précipitant avec trop d´ardeur sur les sciences et la connaissance, elle le détruit (88a2-3); et en s´appliquant inconsidérement en public et en privé aux disputes oratoires, elle l´ébranle et y suscite des écoulements (88a3-6). D´autre part, si un corps fort enclôt une âme faible, des deux sortes de désirs humains: le corporel, qui est celui de la nourriture, et le divin, qui est celui de la connaissance (88a8-b2), celui qui aura le plus d´influence será le corporel (88b2-3)".

[508] T. K. Johansen (2004, p. 143) elabora una imagen muy gráfica del proceso: "Imagine dropping a stone into a torrid river. The stone makes rings in the water, which, however, are soon disturbed by the motions of the running water. In the same manner, the circles of the soul lose their circular shape under the impact of the motions that flow through the body".

mueve sin control alguno (43b1-2). La relación entre el cuerpo y el afuera —compuestos ambos por los cuatro elementos principales— genera una intensa violencia sobre el propio cuerpo y las revoluciones del alma. Con el tiempo esos procesos serán llamados percepciones (43c5-7: αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέκληνται). La revolución de lo mismo queda bloqueada por estas conmociones (43d2-3). Por otra parte, sin el control al que le somete el círculo de lo mismo, el círculo de lo otro ve turbada su armonía matemática y comienza a moverse de manera desordenada, en un proceso en el que a duras penas se mantiene la inteligencia y es un movimiento ἀλόγως el que se impone (43e1-3: ὥστε μετ᾽ ἀλλήλων μόγις συνεχομένας φέρεσθαι μέν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι). Como se señaló antes, θεραπεία μία (90c6) es reintegrar el estado anterior a la encarnación y conseguir una proporción armónica en la totalidad del ser, en el cuerpo y en el alma. En la medida en que el cuidado del compuesto es un imperativo, la constitución fisiológica se convierte en una problema ético. No se trata solamente de configurar la vida a partir de una *tribe* epistemológica con lo divino y lo ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν (28a2), sino de mantener un cuidado continuo de lo que de divino hay en el hombre, que es una imitación de lo que de divino hay en el mundo: el cuidado por tanto es de cuerpo y alma y es necesaria una adecuación (88b-c).

Por el contrario —como ejemplo de las consecuencias de una vida que no persigue la restauración de los movimientos circulares propios del alma mediante la imitación del alma del mundo—, en 92a, cuando se explica el origen de las especies terrestres se señala que surgió de los hombres que apenas practicaron la filosofía, sino que estaban gobernados por el tronco. La afinidad les conduce a la tierra "y sus cabezas obtuvieron formas alargadas y múltiples según hubieran sido comprimidas las revoluciones de cada uno por la inactividad" (trad. F. Lisi, 1992, p. 260)[509]. En este caso la afinidad (συγγενεία: 91e7-8: ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τά τ᾽ ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν) no es la clave que funciona entre realidad y discurso (21b5, vid. *supra*, pp. 89 y 100-102) o lo que determina el bien de la visión, en tanto permite que el entendimiento imite, por συγγενεία las revoluciones de la inteligencia en el cielo (47c), sino que define un

[509]91e6-92a2: τά τ᾽ ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν, προμήκεις τε καὶ παντοίας ἔσχον τὰς κορυφάς, ὅπῃ συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἑκάστων αἱ περιφοραί.

proceso negativo de acercamiento de lo terrestre a lo terrestre que se impone sobre la συγγενεία del alma y del cráneo esférico con el cielo y las revoluciones circulares del alma del mundo. Los movimientos del alma en el interior del cráneo, por tanto, poseen importantes connotaciones fisiológicas y anatómicas.

En 42a3-b1, se exponen los procesos a los que se ve sometida el alma en su incorporación: "Cuando se hubieran necesariamente implantado en cuerpos, al entrar o salir, deberían tener, primero, una única percepción connatural a todas producida por cambios violentos; en segundo lugar, amor mezclado con placer y dolor, además, temor e ira y todo lo relacionado con ellos y cuanto por naturaleza se les opone" (trad. F. Lisi, 1992, p. 189)[510]. Los comentarios (Archer Hind, 1888, p. 256; Cornford, 1966, p. 281-282[511]) hacen hincapié en el paralelo que se establece entre 42a3-b1 y 69c3-d6 a la luz de las emociones a las que se ve sujeta el alma en su unión con el cuerpo, de ahí la necesidad de separar físicamente el alma inmortal de la mortal mediante el istmo del cuello. En ambos pasaje se alude de manera determinante a la necesidad (42a3: ἐξ ἀνάγκης; 42a5: αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν; 69a1: τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν; 69c8: δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα; 69d5: ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν)[512]. Surge aquí la pregunta de si se puede vincular esta necesidad con la

[510] T. K. Johansen (2004, p. 145) encuentra el pasaje especialmente importante por introducir la noción de "necesidad" en el relato acerca de las afecciones irracionales. Por otra parte estas experiencias irracionales reciben el nombre de sensaciones, de acuerdo con el *aisthesis* de 43a6, en tanto término general referido a las afecciones provocadas por la condición del cuerpo humano.

[511] F. M. Cornford (1966, p. 282) comenta en relación a esto: "These `necessary affections´ have now to be further considered. Sensation has already been exhaustively treated in the second part; pleasure and pain, as `common affections of the whole body´, were analysed before the special senses were taken in detail (64a-65b). It remains to specify the bodily seats of the emotions and of the appetites connected with nutrition. These are housed in the organs inside the trunk: heart, lungs, belly, liver, spleen, etc.".

[512] Para L. Brisson (1998, p. 470): "la nécessité opère en l´un et l´autre des éléments de l´homme: l´âme et le corps. Au niveau du corps, on retrouve la nécessité dont l´action se manifeste lors de la constitution du système histologique (74e4-5) et durant toute la vie biologique, aussi bien en ce qui concerne la corruption (89c1) qu´en ce qui concerne la génération (…) En fin, on discerne l´action de la nécessité lorsque le corps et l´âme fonctionnent de concert, dans la sensation (4a5-6) et au niveau du sentiment (69c8-d1)".

chora, con la causa necesaria del segundo relato, el de la creación del cuerpo y lo sensible, dado que, ciertamente, en estos dos pasajes son precisamente sensaciones las que se conectan con la entrada del alma en el cuerpo, siendo el elemento corporal-espacial la causa de la necesidad. Para L. Brisson (2001, p. 266, n. 599), por otra parte, el ἀναγκαίως de 69d5 hace referencia al anterior en 69c8 y está en consonancia con las referencias a la necesidad que se encuentran en el pasaje paralelo de 42a-b. Para que el ser humano pueda aparecer y mantenerse con vida en el universo, "il faut ajouter á l´espèce immortelle de l´âme humaine une espèce mortelle qui permette au corps de se défendre, de subsister et de se reproduire"[513]. T. K. Johansen (2004, p. 147) sugiere que la diferencia entre ambos pasajes podría encontrarse en que, mientras que en el primero se hace entender que las sensaciones surgen necesariamente de la incorporación del alma inmortal en el elemento mortal-generado, en el segundo parecería que la creación del alma mortal es un acto deliberado de los dioses menores: "The lesser gods `built on (69c9: προσῳκοδόμουν) another form of soul´ and `they composed (69d9: συνέθεσαν)[514] the mortal kind´ by `mixing´ (69d5: συγκερασάμενοι) the affections". Esto, para Johansen, obliga a interpretar que estas afecciones no surgen por mera necesidad, ya que, si son el resultado de la acción de los dioses menores, son consecuencia de un plan racional, no de la necesidad. Por otra parte, en 71d5-e1 se dice: "Como nuestros creadores recordaban el mandato del padre cuando ordenó hacer lo mejor posible el género mortal, para disponer así de nuestra parte innoble, le dieron a esta la capacidad adivinatoria con la finalidad de que de alguna manera entre en contacto con la verdad" (trad. F. Lisi, 1992, p. 232)[515]. De suerte que también la creación humana está llevada a cabo ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν. La necesidad de estas sensaciones afectivas irracionales, por tanto, estaría determinada por los procesos sin orden antes de que la *chora* fuera persuadida a cooperar con la razón (48a). Para T. K. Johansen (2004, p. 148) el tercer relato, el fisiológico-médico,

---

[513] Asimismo Cornford (1966, p. 281, n. 3) entiende que ἀναγκαίως en este pasaje y en c8 (ἀναγκαῖα παθήματα) sin un eco de 42a. El cuerpo y las pasiones del alma mortal son indispensables para vivir en la tierra.

[514] Para la importancia de este verbo en todo el *Timeo* y su relación con Filolao de Crotona, cf. **supra, p. X.**

[515] 71d5-e1: μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ συστήσαντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλεν γένος ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον.

explicaría cómo la necesidad se somete de nuevo a la inteligencia en la creación de los seres humanos, de manera que hay que leer este pasaje (69c-d) distinguiendo la mera necesidad de las sensaciones afectivas y el trabajo de las divinidades inferiores para someter, o persuadir, a estas en aras de la mejor estructura posible (ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν). No se trata, por tanto, de acciones que surjan por cuenta de la necesidad, sino que son el resultado de una intencionalidad dirigida a lo mejor y al dominio natural de la parte más excelsa del alma (70b9-c1: καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ), así como a protegerla de la especie corporal del alma en la medida de lo posible.

De este modo, el proceso de creación de los habitáculos del alma se convierte, asimismo, en una explicación teleológica de la morfología anatómica. Ya se ha hecho referencia a la razón que hace que la cabeza sea esférica. La situación del pecho como asiento del *thymos* es la de una guardia que protege el acceso a la acrópolis (70a6) y contiene y vigila al *epithymetikon*, la especie apetitiva. Por otra parte, la explicación tiene un lado cognitivo, pues se describe la anatomía a partir de una escala que ordena movimientos intelectuales y perceptivos. En la separación de funciones entre el alma inmortal, asentada en la médula-cerebro, y el *thymos*, con sede en el corazón, fuente de la sangre que, a su vez, se extiende por todo el cuerpo comunicándolo, es donde se encuentra, como se verá más adelante, el sincretismo platónico: por un lado, las dos principales corrientes fisiológicas de la Magna Grecia, el encefalocentrismo de Alcmeón de Crotona y el emocentrismo de Empédocles de Agrigento; por otro, la división de las partes del cuerpo muestra una deuda formal con la de Filolao de Crotona, al igual que la nosología es heredera de Filistión de Lócride[516]. No obstante, del mismo modo que sucede con la aritmética y la geometría, o con las nociones de límite e ilimitado que —tal y como defiende este trabajo— se deben en origen al pitagorismo, la fisiología médica, principalmente de la Magna Grecia, va a adquirir un

[516] Para Filistión (*Anonymus Londinensis* 20, 25-50) las causas de las enfermedades eran tres: internas, por deficiencia o exceso de alguno de los cuatro elementos principales y sus *dynameis*, lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco; externas, por la presencia de heridas o ataque exteriores y también por un exceso o deficiencia del calor a causa de cambios climatológicos inoportunos, o por una nutrición inadecuada; en tercer lugar, por una insuficiencia en el flujo de aire dentro y fuera del cuerpo. En el *Timeo* (V. Nutton, 2004, p. 115), Platón se acoge a la primera y tercera causas de enfermedad: la pérdida de equilibrio entre los cuatro elementos y el flujo defectuoso de aire dentro y fuera del cuerpo.

nuevo valor en cuanto se enmarque dentro de la teleología —y la teología— del *Timeo*. Evidentemente, lo que más aparta a Platón de la fisiología explicada en el Corpus hipocrático es que, en este último, ninguna imagen de la divinidad ampara ni enmarca la concepción fisiológica ni la práctica terapéutica, de suerte que no hay teleología en los procesos corporales.

Por tanto, siguiendo esta línea de interpretación teleológica, la creación del cráneo y de los órganos físicos se debería interpretar como la introducción de número, forma y orden en el contexto cambiante de la sustancia generada. Las especies mortales del alma surgen por intervención de la necesidad (69d5: ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν), mas cada una de ellas alberga su posibilidad de virtud y límite, de imitar la estructura del cosmos *pros to beltiston*: el corazón como asiento de la guardia y control del *epithymetikon*, así como de virtudes fundamentales para la vida de la *polis*, como son la valentía y el coraje. Esto estaría en relación con la importancia que reciben en la primera parte del diálogo la separación de funciones en la ciudad *kata physin* (17c10-18a2), la necesidad de cultivar la excelencia de cada parte en una vida en común (18b1-8); la guerra como práctica clave de la vida de la *polis* en relación con los ataques y desestabilizaciones externas (19e5-8) asimismo el papel de la diosa Atenea, "amiga de la guerra y la sabiduría" (24c6-d1) y, finalmente, el relato de los atenienses antiguos y su enfrentamiento con el imperio de la Atlántida (25a5-d6)[517]. Se podría decir que, siguiendo el plan que esboza Critias en 27a-b, el discurso de Timeo —en última instancia y dado de que carecemos de esa parte en el *Critias*— vuelve en una especie de *da capo al coda* sobre las primeras palabras de Sócrates acerca de la *polis* y el discurso de Critias sobre la guerra entre la Atenas primordial y la Atlántida. La exposición de Timeo se centra en qué naturaleza es la que deben tener los mejores hombres. El *Critias* debía recibir esa enseñanza fisiológica, sacarla de ese marco de lo común e individual que aparece en el *Timeo* —el ser humano en su naturaleza desnuda— e implantarla en una ciudad que imita el orden *kata physin*. Si el cosmos es un organismo completo, autárquico y cerrado que se define por no haber

[517] Para L. Ayache (2007, pp. 56 ss.) se produce una analogía mutua entre el relato de Critias y la parte fisiológico-médica de Timeo, en la medida en que se utilizan metáforas médicas y biológicas para expresar problemas políticos en el relato de Critias (17a1-27c1) —por ejemplo en 23a7: ὥσπερ νόσημα)— y metáforas políticas para dar cuenta de las enfermedades en el pasaje médico: la acción de lo humores mórbidos en 83a2-5.

nada exterior a él, el ser humano carece de esa posibilidad de la autarquía por una inferioridad natural, lo que le obliga a una existencia política (J.-F. Pradeau, 1991, p. 143-144)[518].

Volviendo al pasaje 42c4-d2, cabe incidir en su importancia en la configuración de la relación alma-cuerpo, ya que se refiere explícitamente a la acción de ordenación mediante un elemento racional; en este caso, la ordenación del devenir corpóreo mediante la introducción de norma, ley y proporción (*logos*), punto que tiene una especial importancia de cara a las repercusiones ético-políticas del compuesto: "Sometido al cambio, no dejaría de sufrir si, conjuntamente con la revolución de lo mismo y semejante que hay en él, no controlara la gran multitud de ruidos e irracional hecha de fuego, agua, aire y tierra que le ha nacido como un agregado posterior y, tras haberla dominado con el razonamiento, no llegara a la forma de la primera y mejor actitud moral" (trad. F.Lisi, 1992, p. 190)[519]. A. E. Taylor (1928, p. 262), que entrevió la importancia del pasaje, ya que es la primera mención al círculo de los mismo y lo semejante en el interior de la cabeza humana, conecta esta teoría con Alcmeón de Crotona, para quien el cerebro era el centro del sistema motriz y sensorial y la muerte se producía cuando no se cerraba el círculo en nuestra cabeza (Aristóteles, *Problemas* 916a33). Asimismo Alcmeón consideraba que el alma era inmortal, por encontrarse siempre en movimiento (vid., *supra*, pp. 269-270). Por otra parte, Taylor (ibídem) entiende λόγῳ κρατήσας no como "razón", en el sentido estoico del término, sino como medida o regla ("rule"): "So the ἄλογον ὄντα immediately before means not ìrrational´, but `without ratio, or more generally `unregulated´, `without measure´".

---

[518] J.-F. Pradeau (1991, p. 142): "Le paradigme, en la matière, a changé. Pour l´heure, on doit simplement insister sur la convenance remarquable de résumé initial aux conclusions de Timée sur la nature de l´homme. Elle est le résultat d´un effet de boucle surprenant puisque le projet d´une éducation et d´une constitution politique appropriées au mieux á la nature del´homme (86e-88c) retrouve exactament le résumé et le programme du debut de dialogue. De sorte que au moment où Critias doit entamer son récit, il dispose de deux matériaux, de deux sources: la nature humaine toute définie par Timée et la pédagogie socratique partiellement résumée".

[519] 42c4-d2: ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.

De manera semejante, pero no referida exclusivamente al cuerpo sino a las especies inferiores del alma, entiende este pasaje F. Lisi (2007, p. 114). No se habla de la relación alma-cuerpo, como podría parecer por la mención de los cuatro elementos, sino a la relación entre mente, más concretamente el movimiento circular de lo mismo, y las especies mortales del alma. Platón utiliza ὄχλον para designar al alma apetitiva (*República* IX 590b7), por otra parte en multitud de pasajes ὄχλον sirve para referirse a la muchedumbre, que desde un punto de vista político está asociada al alma apetitiva[520]. F. Lisi concluye que la muchedumbre carece de proporción y regla, es ἄλογον, y que debe quedar sometida ambas a la proporción (λόγῳ). No obstante, estas definiciones pertenecen a las especies inferiores del alma, incluso el empleo del verbo συνεπισπάω apuntaría en esa dirección. La sujeción, por tanto, a la medida y la proporción conduce al restablecimiento de "la forma de la primera y mejor actitud moral", lo que, para Lisi (2007, p. 115) alude al dominio del alma inmortal sobre las dos almas mortales, de lo que se trata en el tercer relato, pero que se hace explícito ya en el segundo. El pasaje, no obstante, es ambiguo, principalmente por la alusión a los efectos que produce la entrada del alma en el cuerpo (42e6-44c4), de modo que la referencia a los cuatro elementos primordiales se puede también entender como una mención al cuerpo: "Neverthless, this account is of an utterly different nature, since it focuses on the effects of incarnation on the mind and has no reference to an opposition between body and mind (…) Besides Timaeus says that this is a question of the revolutions of the inmortal soul (43a4-5: τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους), and thereby implicitly alludes to the treatment of the mortal kinds of soul in the second account of the soul´s creation" (ibídem). De lo que no cabe duda es de que los dioses menores toman del universo los cuatro elementos para construir el cuerpo del hombre. Estos cuatro elementos pertenecen al mundo del devenir sensible, por tanto a la *chora*, y deben regresar a él una vez que se produce la muerte del ser humano (42e9-43a1). La mortalidad consiste, por tanto, en la disolución de la estructura con vida y el retorno de los elementos al mundo físico (cf. *Sobre la naturaleza del hombre* 3, 3-4).

Si se analizan los dos pasajes sobre la creación del alma (68e1-72e1) en paralelo —siguiendo a F. Lisi, 2007, pp. 116-117— se extraen las siguientes conclusiones. En primer lugar hay dos tipos de causas, la necesaria y la divina (68e6-7). La divina es la

[520] *Gorgias* 459a4, *Banquete* 174a7, *Político* 291a3, 304d1, *Filebo* 62c5, *Leyes* II 670b8, III 700c7, IV 722b7, V 734b6, VII 817c5., entre otros.

causa de felicidad y ha de ser buscada "en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza" (68e7-69a5). Para ello es necesario comprender la necesidad, de ahí la importancia del *eikos logos* como *dianoia* que se aplica sobre el mundo en busca de lo divino que hay en lo generado (69a1-5). La causa divina, como se ha venido viendo a lo largo de este trabajo, introduce límite en lo ilimitado, aquí la proporción y la medida (69b2-5). Mientras que el demiurgo se encarga de la creación de todo lo que es divino e inmortal en el universo, los dioses menores reciben la tarea de generar lo que es mortal (69b7-c5). Lo importante en este punto es que la diferencia no estriba en la naturaleza material o inmaterial de sus criaturas, sino en su forma de vida mortal o inmortal que poseen. Por ello, la mente, que es creación del demiurgo, es inmortal, mientras que las almas creadas por los dioses menores son mortales. Ellos se limitan a dotar al alma inmortal de un receptáculo para que esta habite en él: el cráneo (69c6, 90a2-7), produciéndose, mediante una acción dirigida por la mímesis, una analogía entre la esfera que contiene el mundo y la que contiene el cráneo[521]. Como explica sugerentemente T. K. Johansen (2004, pp. 150-151) en la descripción de las especies del alma se contrapone una noción circular del movimiento a una rectilínea[522]. La parte inmortal del alma necesita una morada circular para poder desplegar los movimientos circulares del intelecto, que imitan a los del alma del mundo y son los que posibilitan el conocimiento de lo sensible y lo inteligible (36c-37c). La predominancia del movimiento rectilíneo frente al circular es un signo del dominio del alma mortal sobre la inmortal y del apego excesivo a la tierra, lo que produce alteraciones morfológicas en los cráneos y explica que los animales terrestres tengan la cabeza rectangular, no esférica. El abandono de la práctica filosófica y de la imitación de las revoluciones perfectas del cielo (47b-c) significa el embotamiento de las revoluciones que se encuentran en la cabeza (91e4-5: διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆσθαι περιόδοις). Esta situación conduce a que primen los movimientos de las partes del alma que anidan en el tronco. Estos movimientos son los movimientos

[521] Con la importante diferencia de que es el alma del mundo la que contiene el cuerpo de este, mientras que es un elemento corporal, el cráneo, el que sirve de morada para el alma que es el principio de movimiento e inteligencia en el ser humano.

[522] T. K. Johansen (2004, p. 150): "When composing the human body the lesser gods seem to balance our need to preserve our rational circular motions with our need also to experience and control rectilinear motions".

tridimensionales que adquiere el alma inmortal en su incorporación a un viviente mortal (43a3-b5) y el efecto que generan sobre el compuesto es inclinarlo hacia la tierra a la que empuja la afinidad (9137-8: εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ συγγενείας). El resultado fisiológico es el alargamiento de la cabeza, ya que la fuerza hacia la tierra comprime el cráneo en diferentes formas. Asimismo, los cuadrúpedos y los seres de múltiples pies son los más insensatos y por ello el dios les dio más puntos de apoyo, para arrastrarlos más hacia la tierra (92a1-7). Por todo ello, la prescripción correcta es que los movimientos de la especie inmortal imiten las del universo (47c-e), la criatura divina, y los del cuerpo hagan lo propio con la *chora* ordenada (88d-e). Ni actividad del alma sin ejercicio corporal, ni ejercicio corporal abandonando el alma (88c-d). Se debe cuidar el cuerpo y el alma, imitando al universo (88c7-d1).

El cráneo queda unido al tronco mediante el cuello, como un istmo que cumple la función de alejar la parte inmortal del influjo de la mortal. La cabeza aparece como una representación en el plano del microcosmos de la esfera universal; asimismo como un término medio entre el universo, que es una obra plena del demiurgo, y el cuerpo humano que, en cambio, es obra de los dioses inferiores[523]. La especie mortal del alma es construida mediante la acción de la necesidad (69d4-6: αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν), con las características que pertenecen a la parte mortal del universo.

[523] Resulta sugerente la lectura que hace A. E. Taylor (1928, p. 500) de esta descripción: "The picture is that of a palace or court on an island, connected by a narrow isthmus with the mainland, where the general population of the city lives and its business is carried on. At the point nearest to the isthmus are the barracks for the guards of the monarch, who himself lives in the palace. So the head, which contains the brain and `the circles´ of the Same and Other, is the island palace inhabited by the rightful monarch of the city of Mansoul, the `divine´ *eidos* in the *psyche*, the *logistikon*. The isthmus is the neck, the cavity of the chest corresponds with the quarters of the guards, who must, of course, be posted beween the seat of sovereignity and the business quarter (…) The lower part of the trunk, the seat of the *epithymetikon*, answers to the business and residential quarters of the city". La hipótesis de Taylor resulta atrevida y, fiel a su intento de desplazar a la Magna Grecia el eje ideológico central del diálogo, vincula esta disposición con la de la Siracusa que conoció Platón, donde la administración política se encontraba precisamente en una isla unida al resto mediante un paso fortificado. Sobre la organización arquitectónica de Siracusa y sus similitudes con la descripción de la Atlántida, cf. R. Castleden, 1998, pp. 154 y ss.

Como señala F. Lisi (2007, p. 116) el hecho de que el cuello separe el alma mortal de la inmortal, a fin de que esta no se contamine (69d6-e3), es un signo claro de la diferente naturaleza de ambas especies de alma, de ahí que no se puede pensar en partes, sino en especies, clases o géneros distintos de una sustancia que tiene como atributo el movimiento y la inteligencia o la sensación. La relación entre las tres especies es jerárquica, al menos cuando se encuentran en su situación óptima *pros to beltiston.* El *logos*, como tal, en tanto determinación de qué es lo mejor y lo conveniente para regir el compuesto, le pertenece al alma inmortal (70a) que tiene su mayor enemigo en el alma apetitiva (70e4-7). El alma inmortal, al no poder comunicarse con la apetitiva mediante el lenguaje racional (71a3-5: εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων), ha de servirse de engaños, como imágenes y apariciones, para dominarla (71a3-7). Como muestra de la inteligencia divina, el hígado, sede del alma apetitiva, está provisto de las *dynameis* de la dulzura y la amargura. El alma inmortal opera sobre ambos produciendo daño o bienestar (71b-d) y ejerciendo de este modo su control como si de una bestia se tratase. Platón parece bien informado sobre la fisiología del hígado y de sus estados de salud o de enfermedad, pero lo que más le interesa es desarrollar un argumento teleológico sobre su función como espejo que refleja imágenes a partir de pensamientos (C. Steel, 2001, p. 118)[524]. El hígado es la parte del alma más apegada, por tanto, a la *chora* primigenia (F. Lisi, 2007, p. 117). La *chora* y el hígado están, cada uno de ellos, vinculados con las imágenes y los *typoi*. Ambos son, por una parte, una masa que recibe imágenes: en 50 c3, Timeo se refiere a la *chora* como ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται y en 72c4-5 el bazo, junto al hígado es comparado con una esponja que limpia el hígado como se limpia un espejo: οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον καὶ ἕτοιμον ἀεὶ παρακείμενον ἐκμαγεῖον. La *chora* en 50 c4-6 genera, de un modo maravilloso y difícil de explicar, impresiones (*typoi*) que son imitaciones de los seres (τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ᾽ αὐτῶν

[524] C. Steel (ibídem) señala la importancia del hígado en las prácticas adivinatorias y, aunque Platón, se distancia de estos rituales, aplica la idea de adivinación como una forma de comunicación no racional a la función del hígado en el cuerpo humano: transformar pensamientos en imágenes irracionales que provocan emociones.

τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν)[525]; en 71b4-5, el hígado es comparado con un espejo que no produce nada, sino que sólo reproduce *typoi* que emite el alma inmortal y se convierten en las imágenes mediante las que la inteligencia ejerce el control de la parte apetitiva (οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι). Esta labor de control mediante la persuasión está sin duda relacionado con la acción de la inteligencia sobre la *chora* en 48a2-5 y 56c3-7, de modo que (C. Steel, 2001, p. 119) la explicación fisiológica y biológica se vuelve moral al enmarcarse en el contexto general teleológico que rige la creación-ordenación del mundo[526]. Si, como vimos en el primer apartado de este trabajo, la retórica, la *kolakeia*, se sirve del *eidolon* —la clase de imagen falsa que genera una retórica sofística o una mímesis artística errónea, para persuadir mediante el engaño (*República* X 598 b; *Gorgias* 463d1-2; *Teeteto*, En 150a9-150b2, 150b8-150c2; 150e1-8; 151b7-c5)—, la inteligencia no puede sino controlar lo irracional mediante la buena mímesis, la retórica auténtica que imita la dirección del cosmos hacia el bien, la buena *psychagogia* expuesta en el *Fedro* (P. Hadot, 1983, pp. 127-128). Por otra parte, este modo de operar mediante la persuasión, e incluso bajo el engaño, siempre que esté orientada hacia el bien —para continuar con la comparación que se ha realizado *supra* entre el apartado fisiológico y las palabras de Sócrates en la primera parte del diálogo— encuentra su correspondencia en 18d-19a, donde Sócrates expone la necesidad de, llegado el caso, amañar los sorteos matrimoniales para que buenos y malos se unan correspondientemente con los de su clase, a fin de evitar contaminaciones, así como la conveniencia de aislar a los hijos de los malos en otra

[525] Cabe interpretar estas impresiones en paralelo con la imagen del alma como una tablilla de cera que aparece en el *Teeteto* 191d-e, en el que el léxico encuentra varias coincidencias importantes (ἀποτυποῦσθαι, ἐκμαγῇ, ἐκμαγῆναι): δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουληθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους: καὶ ὃ μὲν ἂν ἐκμαγῇ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὐτοῦ: ὃ δ᾽ ἂν ἐξαλειφθῇ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελῆσθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι.

[526] 48a2-5: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν; 56c3-7 ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι᾽ ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

ciudad para observar su crecimiento y dejar regresar a los aptos a la ciudad. Este procedimiento de selección de acuerdo con la virtud resulta analógico al ciclo selectivo que se impone en la reencarnación del alma, según el dominio que haya logrado de las potencias corporales y el grado filosófico alcanzado en vida (41e-42c, 90d)[527].

IV, II, 2. El alma y la médula: la unidad orgánica. La estructura de la cabeza como obra de la inteligencia y la necesidad

Una vez emplazadas las tres especies del alma en sus habitáculos corporales, Platón arranca con la afirmación de que la médula es el "origen" (F. Lisi, 1992, p. 234) de todos los diferentes tejidos y elementos del cuerpo (τούτοις σύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ γένεσις). A. E. Taylor (1928, p. 518) interpreta esta ἀρχὴ como "the central thing in the body not only because, as T. supposes, it supplies matter for the other `tissues´, but because the `cables´ by which the *psyche* is moored to the body are attatched to it"[528]. La interpretación de Taylor no alude a la relación que se establece entre el alma y la sustancia corporal que es la médula, uno de los puntos más importantes de la relación alma-cuerpo en el plano fisiológico; esto es lo que intentaremos analizar en esta parte del trabajo, de qué modo el dios genera el elemento físicamente más perfecto que se encuentra en el ser humano para albergar en él las tres especies de alma y qué características tiene y, por otra parte, cómo Platón realiza en la médula una síntesis entre las teorías fisiológicas expuestas *supra* acerca del elemento orgánico que debía ser considerado principal dentro del cuerpo. La médula aparece así, dentro del plan general del *eikos logos*, como la más perfecta muestra de la intervención divina en la configuración fisiológica del cuerpo humano.

J.-F. Pradeau (2008, p. 68) interpreta este ἀρχὴ como origen, el punto de partida cronológico de la fabricación de tejidos y la materia inicial a partir de la cual se genera el resto y añade: "Mais, nous y avons assez insisté, il existe une autre *arche* qui, dans ces mêmes pages du *Timée*, vient précisément s´attacher au corps, c´est l´âme".

---

[527] Asimismo en *Teeteto* (149c9-e4), las comadronas, por su experiencia, saben cómo conciliar mejor padres y madres a fin de que los hijos resulten excelentes, pero no se les deja operar con la autonomía necesaria para lograrlo.

[528] L. Brisson (2001, p. 188) traduce "point de départ" y añade "Dans le texte grec, on lit *arkhe*. Cela ne signifie cependant pas que la moelle est le principe de tout le corps".

Asimismo (ibídem, p. 57), estos lazos que unen el alma con el cuerpo representan una aproximación fisiológica a la escatología del alma presentada en *Gorgias* (493a-b), *Fedro* (246d-249d) o *Fedón* (81e2-4). La reencarnación del alma en un cuerpo significa encadenarse de nuevo a este, de esta condición surge una descripción anatómica y fisiológica y un vocabulario concreto (*endesmos*, *endeo*). La médula es la mezcla perfecta que llevó a cabo el demiurgo a partir de los triángulos primordiales, aquellos que muestran ya la sumisión de la *chora* a la inteligencia en la mayor medida posible (56c4-7); los triángulos que proporcionan con la máxima exactitud fuego, agua, aire y tierra (73b5-7)[529]. Es por esto también, por ser el resultado de la mezcla más perfecta de los cuatro elementos primordiales, por lo que la médula es asimismo ἀρχὴ del cuerpo, en tanto que en ella se encuentran en un estado previo los mismos elementos que van a servir para la creación del resto del organismo. El resultado de la mezcla es proporcional (73c1: μειγνὺς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα[530]), de suerte que la médula adquiere la excelencia en la *krasis* que también tenía la sangre de Empédocles: ambas son materias orgánicas excelentes en su mezcla y, por ello, las que sirven para

[529] J.-F- Pradeau (2008, p. 68) señala a este respecto una diferencia clara entre los triángulos anteriores al orden y los que el dios genera durante la ordenación del universo, a través de la forma y el número, como se apunta en 53b: "tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así" (trad. F. Lisi, 1992, p. 206).

[530] Cabe traer a colación 69b2-5, pasaje en el que la συμμετρία era el producto de la actividad ordenadora del dios sobre el universo: πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν; ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). Para *symmetros*, cf. L. Brisson (2001, p. 266, n. 591) y *supra* pág. 158. Σύμμετρα, por otra parte, es una palabra que aparece en el *Anónimo Londinense* referida a la teoría de la salud de Petrón de Egina: ὅταν, ἃ σύμμετρα, ἡ κοιλία μὴ λ[αβοῦσ]α, πλεί̣ω̣ δέ, μὴ κατεργάσ̣ηται αὐτά, συμβαίνει νόσους γί(νεσθαι). De acuerdo con Petrón las enfermedades surgían de residuos de alimentación: cuando el vientre no recibe una cantidad proporcionada, una medida adecuada, no puede digerir la ingesta y se producen residuos que degeneran en patologías. La otra causa de enfermedad, para Petrón, según el papiro, era la desproporción de los elementos primordiales opuestos (calor-seco frente a frío-húmedo): ἢ ἀπὸ τ(ῶν) στοιχείων τ(ῶν) προειρημέν(ων), ὅταν ἀνώμαλα ἦι, νόσους ἀπεργάζεται. Ambas teorías no son, en absoluto, ajenas al *Timeo*, ni en la idea de συμμετρία ni en la necesidad de restaurar un balance descompensado (Th. J. Tracy, 1969, p. 28). Acerca de la importancia de una configuración *metrios* de cuerpo y alma, cabe traer a colación el célebre pasaje del *Teeteto* (191c-d) acerca del alma como una tablilla de cera: algunas son mejores que otras, debido al estado de la mezcla (191d1-2: ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος).

transmitir inteligencia y/o sensación. La médula queda, a su vez, dividida en dos especies: una circular, "la que como un campo fértil iba a albergar la simiente divina y llamó a esta parte de la médula cerebro (73c8-d1: ἐπωνόμασεν τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον)" (trad. F. Lisi, 1992, p. 235). En cambio la parte que alberga el alma mortal es dividida en figuras esféricas y oblongadas "y llamó al conjunto médula"[531]. La diferencia entre la figura totalmente circular (73c7-8: ἐν α ὑτῇ περιφερῆ πανταχῇ) y la esférica y oblonga (73d4: στρογγύλα καὶ προμήκη) no es en absoluto baladí[532]. Aquí la excelencia surge de la semejanza con la figura geométrica más perfecta, la esfera[533]. La circularidad de la médula está vinculada con la circularidad de los movimientos del alma, no solamente en el cerebro, que es esférico (73c8), sino también en las vértebras, en las que la médula está dividida en figuras "esféricas y oblongas" (73d3-4)[534]. La forma oblonga de la médula se correspondería con los movimientos no perfectamente circulares que realiza una vez que se introduce en el cuerpo humano (43c-44b).

Cabe llamar la atención en este punto sobre dos entrelazamientos interesantes: por una parte, la primacía del cerebro sobre el resto de partes mediante una identificación de este con la divinidad (73c7: τὸ θεῖον σπέρμα), idea que tiene un cuño netamente encefalocéntrico, pero que supone ya un desplazamiento teleológico, dentro del plan general del *Timeo*. Por otra parte, parece concluirse del texto que la médula es continua —no hay separación en la médula entre las especies del alma— y también común a todos los géneros mortales: animales y humanos, de modo que se

---

[531] Es interesante esta labor onomástica del demiurgo sobre el mundo y sus seres. Recuerda a la figura del dios del Génesis. Asimismo en 78e2-3, los procesos de espiración e inspiración reciben este nombre de manos del demiurgo: τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοὔνομα.

[532] Para προμήκη, cf. también *Teeteto*, 148a.

[533] Cf. 33b y en 55c, en donde se describen las diferentes figuras a las que se puede llegar mediante los triángulos primordiales: tetraedro, hexaedro, octaedro e icosaedro, siendo la esfera la única que comprende a todos ellos dentro de sí. C. Joubaud (1991, p. 56) señala: "Il faut noter la perfection de la forme, perfection liée à la fonction dont s´acquitte l´organe en question et aussi perfection de l´adéquation de l´un à l´autre".

[534] J.-F. Pradeau (2008, p. 70): "Le vocabulaire géométrique ici employé qualifie la moelle des vertèbres (les portions de moelle plutôt, puisqu´elle est divisée en plusieurs figures identiques) comme des disques qui composent un même prisme elipsoide".

puede inferir una analogía fisiológica, si bien no gnoseológica, entre todos los seres de la *physis*, idea que, como hemos visto, defendía Empédocles en su identificación entre sensación y conocimiento. Para Manuli-Vegetti (2009, pp. 103-104) hay un entrecruzamiento entre el modelo encefalocéntrico y el empedocleo: la prioridad de la médula en la generación del cuerpo es una continuación de la tesis básica de la teoría encefalocéntrica que, como se ha visto anteriormente, sostenía la prioridad embriológica del cerebro. En cambio, el hecho de que la médula esté compuesta a partir de una mezcla de los cuatro elementos, armonizada matemáticamente en la proporción (73c1) y geométricamente en la esfera (73c7-8), asemeja esta sustancia primordial y orgánica al modelo biológico de Empédocles, principalmente al de la sangre como modelo excelente de *krasis* conforme a una relación numérica. Frente al fr. 13 de Filolao, en el que el cerebro era el órgano que diferenciaba al ser humano del resto de animales, aquí aparece como una parte de aquello mismo que los unifica, lo que está conectado con la propia teoría de la reencarnación y la transmigración del alma expuesta al final del *Timeo* (89e-92c). Tanto el cuerpo cono el alma tienen un principio de límite, de ordenación, ya que en la constitución profunda de los cuerpos que los forman subyace un *logos* matemático por designio del demiurgo, y su resultado es la armonía, un estado de salud tanto psíquico como físico, lo cual es importante para defender una de las ideas de este trabajo: en definitiva el criterio de verdad del *eikos logos* y la posibilidad reintegradora y sanadora de la *homoiosis theo* —a través de la imitación de lo estable mediante la vista (astronomía) y el oído (la música)— están vinculados, en el plano fisiológico, con el hecho de que no hay una separación física absoluta, un corte, entre el cerebro y el resto de la médula, aunque, evidentemente, sí se establece una clara jerarquía entre la que alberga el θεῖον σπέρμα y aquella en torno a la cual está construido el cuerpo (73d6-7: περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο). El ser humano no deja de ser una unidad en tres géneros psíquico-fisiológicos y, como tal unidad, tiene un propósito común: la imitación de lo que es mejor que él y que le sirve de modelo para lograr la mejor disposición interior y exterior (42d1-2: λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως). Este imperativo mimético se dirige por una parte al alma inmortal, que ha de imitar las revoluciones perfectamente estables del mundo-orden, y, por otra, al cuerpo que ha de hacer lo propio con el movimiento-orden que es la *chora* (88c-89a).

A partir de la parte vinculada con la especie mortal[535], se tienden ataduras de toda el alma y se construye el cuerpo alrededor (73d6: καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο)[536]. No hay que olvidar que apenas unas líneas antes ha afirmado que "los vínculos vitales dan raíces fuertes al género humano" (73b3-5: οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί , τ ῆς ψυχ ῆς τ ῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτ ῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος). Alrededor de la médula se construye una cobertura ósea, a modo de protección. El compuesto que le sirve de guarda es el resultado de la mezcla de tierra con médula que se somete a un proceso de cocción y enfriamiento hasta que se endurece[537]. Como señala C. Joubaud (1991, p. 57), las operaciones que se realizan con la mezcla están vinculadas con la fabricación de metales, mediante calor para fundir y modelar y agua para enfriar. Con ese mismo material tornea la esfera que rodea el cerebro (73e6-8). Según A. E. Taylor (1928, pp. 526-527)[538],

---

[535] Cf. F. Lisi (1992, p. 235, n. 90: "*peri touto* no es como afirma A. E. Taylor (*Commentary*, p. 523) el alma, ni como sostiene F. M. Cornford (*Cosmology*, p. 294, n. 2) el cerebro y la médula, sino simplemente la médula. Es evidente que el cuerpo no se construye alrededor de la cabeza".

[536] Sobre la importancia de los *desmoi* en la cosmología y fisiología platónica, cf. *supra*, p. 178 y ss. Cabe recordar aquí la noticia que transmite Diógenes Laercio (VIII, 31) sobre la ideas de Pitágoras: δεσμά τ' εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεῦρα: "Ligaduras del alma son las venas, las arterias y los nervios" (trad. C. García Gual, 2007, p. 428).

[537] En el tratado médico *Sobre las carnes* el proceso de generación de los tejidos duros es mediante consunción del líquido y de la grasa formada en la tierra a través del calor (3, 5: Καὶ πολλῷ χρόνῳ θερμαινόμενον, ὁκόσον μὲν ἐτύγχανεν ἐκ τῆς γαίης σηπεδόνος λιπαρόν τε ἐὸν καὶ ὀλίγιστον τοῦ ὑγροῦ ἔχον, τάχιστα ἐξεκαύθη καὶ ἐγένετο ὀστέα). Al igual que en el *Timeo* se asemeja el proceso a la cocción del barro en un horno: cuando se refiere a la formación de diversos órganos huecos, (c. 3, 4) como la garganta, el esófago, el estómago y los intestinos hasta el ano, para el proceso de solidificación y secado, utiliza el verbo ἐξοπτηθὲν (ὑπὸ τοῦ θερμοῦ ἐξοπτηθὲν, μήνιγξ ἐγένετο), que aparece en Heródoto (IV, 164) para la cocción de piezas de barro en un horno (ἐν τῇ καμίνῳ τοὺς ἀμφορέας ἐξοπτῆσαι). *Sobre las carnes*, además, comparte la visión de que la médula espinal procede del cerebro (4, 7.8: καὶ ὁ μυελὸς ὁ καλεόμενος νωτιαῖος καθήκει ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου).

[538] "We see from fr. 34, *alphiton hydati kollesas* (quoted by Aristotle, *Meteor*. A, 382a1), that Empedocles also had used the illustration of the baker in some unspecified context. It looks as though the words may have belonged to the passage about the making of bones. T. may well

Platón puede estar aquí haciéndose eco de una idea de Empédocles, ya que Aecio (A 78 A 78; Inwood 98: DK 98) recoge que, para este, la carne surge a partir de la mezcla en partes iguales de los cuatro elementos; los nervios, de la mezcla de tierra y fuego con el doble de agua en la proporción; las garras de los animales, de la acción solidificadora del aire frío sobre los nervios; los huesos, de la mezcla de dos partes de agua y tierra y cuatro de fuego en el interior de la tierra. Otro fragmento de Empédocles (Inwood 62/96)[539] recalca este origen terrestre de los huesos a partir del agua (Nestis) y del calor (Hefesto). Asimismo, en un fragmento que ha sido ampliado gracias al Papiro de Estrasburgo (Martin Primavesi, b+fr. 76 D) Empédocles afirma que las durezas de las protecciones animales —cuernos y caparazones— son concentraciones de tierra sobre la piel.

La construcción del cuerpo alrededor de la médula implica, principalmente, tejido óseo, tendones y carne (74b), los huesos —la columna vertebral— como cercado de la médula, los tendones para la flexibilidad y la extensión y, finalmente, la carne como protección frente a fríos, calores, caídas, así como regulador térmico en verano o en invierno (74c). La carne es el resultado de la combinación de agua, fuego y tierra y "después, compuso un fermento de ácido y sal que agregó a la mezcla. Para los tendones hizo una combinación de características intermedias de la mezcla de hueso y carne sin fermento y agregó color dorado". A diferencia de Empédocles (A 78; Inwood 98: DK 98), Platón no introduce el aire en la mezcla de la carne. A. E. Taylor, (1928, p. 531) hace hincapié en que la médula está formada a partir de las cuatro raíces y que en la relación de enfermedades se afirma que hay aire en la carne, aunque en menor cantidad. En *Lugares en el hombre* aparece una explicación semejante (c.4): los nervios son secos y compactos, su naturaleza es intermedia entre el hueso y la carne, pero son más húmedos y carnosos que el hueso y más secos y óseos que la carne[540]. El dios ata con los tendones huesos y médula y recubre todo ello

---

be following Empedocles in introducing his thought at this point".

[539] ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις χοάνοισι / τὼ δύο τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης, / τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο / Ἁρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

[540] E. M. Craik señala en su edición del tratado (1998, p. 115): "Both *phlebes* and *neura* are essentially `links´ as in the Pythagorean term `bond of life´ applied to both, along with arteries (DK 58 B 1: DL 8, 31: FGH 3 fr. 140). Here they are regarded as intermediate between flesh and bone in color and texture".

con carne. El reparto que establece Platón de estos tejidos está claramente relacionado con las especies del alma y sus facultades: el alma aparece aquí como un principio vinculado con el movimiento. Las partes que más alma cobijan están recubiertas con muy poca carne, sin embargo las más inanimadas con mucha y densa (74e). Asimismo las uniones de los huesos carecen de carne para evitar que esta sea un obstáculo para flexiones y movimientos. La carne genera "insensibilidad por su solidez" y vuelve "la inteligencia torpe en el recuerdo y superficial". Una masa de carne alrededor del hueso intefiere con la sensibilidad y hace que la mente se embote, ya que impide el movimiento. Timeo explica la ausencia de carne en el cráneo y la espina dorsal por la primera causa; la carencia de carne en las articulaciones por la segunda. De este modo, los huesos de brazos, piernas, caderas son los que más carne tienen por albergar la menor cantidad de alma en la médula. Para A. E. Taylor (1928, p. 532), frente a Archer Hind (1888, pp. 271-272), no hay diferencia entre la médula y el tuétano que hay en los huesos, únicamente los huesos albergan una pequeña proporción del *myelos* —y por tanto de *psyche*— con el que están fabricados el cerebro y la espina dorsal[541]. Todo lo que tiene inteligencia apenas está formado por carne, excepto la lengua. "Pues la naturaleza nacida de y criada por la necesidad no admite en absoluto una estructura ósea densa y mucha carne junto a una percepción aguda"[542]. Platón considera que la

[541] En cambio, el autor de *Sobre las carnes* sí establece esa distinción, en la idea de que la médula que procede del cerebro, la espinal, carece de grasa, al igual que el cerebro: "Por esta razón no es apropiado el nombre de `médula´, puesto que no es igual a la otra médula, la que se halla en el interior de los demás huesos. En efecto, es la única médula que tiene membranas, mientras que el resto de la médula no tiene. Las pruebas de ello son claras si alguien se pone a asar las partes nerviosas y viscosas, por un lado, y todo el resto por otro lado. Todo lo demás se asa rápidamente, pero las partes nerviosas y viscosas no pueden asarse, pues tienen muy poco de graso, mientras que lo más aceitoso y graso rápidamente se asa" (trad. J. de la Villa Polo, 2003, pp. 152-153). Cf. asimismo *Enfermedades* IV, 36 y *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, 3.

[542] 75a1-b2: τὸ περὶ τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν τά τε περὶ τὰ τῶν βραχιόνων ὀστᾶ καὶ τὰ τῶν πήχεων, καὶ ὅσα ἄλλα ἡμῶν ἄναρθρα, ὅσα τε ἐντὸς ὀστᾶ δι᾽ ὀλιγότητα ψυχῆς ἐν μυελῷ κενά ἐστιν φρονήσεως, ταῦτα πάντα συμπεπλήρωται σαρξίν· ὅσα δὲ ἔμφρονα, ἧττον—εἰ μή πού τινα αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν αἰσθήσεων ἕνεκα σάρκα οὕτω συνέστησεν, οἷον τὸ τῆς γλώττης εἶδος— τὰ δὲ πλεῖστα ἐκείνως· ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ συντρεφομένη φύσις οὐδαμῇ προσδέχεται πυκνὸν ὀστοῦν καὶ σάρκα πολλὴν ἅμα τε αὐτοῖς ὀξυήκοον αἴσθησιν.

cercanía de los elementos generados menos nobles, supone un riesgo de perversión del elemento principal, siguiendo la misma lógica que le lleva a explicar el aislamiento de la cabeza del resto del tronco mediante el cuello y la partición del tórax en dos para separar las tres especies del alma (69e-70a). De este modo, la proporción entre carne y hueso en cada parte del cuerpo obedece a un designio divino vinculado con las *dynameis* del alma. Galeno, siglos después, recuperará esta idea: si bien el cuerpo está dividido en partes: "La función de todas ellas está al servicio del alma, pues el cuerpo es instrumento del alma" (*Del uso de las partes* I, 2). Platón concluye (75b2-c3) que la composición del cráneo está configurada de esta manera con vistas a un ejercicio más excelente del alma, no a una vida más larga y cómoda para el ser humano[543], lo que hay que vincular con la teoría de la transmigración del alma y el imperativo que determina a esta: la imitación de los movimientos del alma del mundo y la *homoiosis theo*, que implican, ambas, una excelencia en la inteligencia y un alma naturalmente filosófica (*Teeteto* 176a-b, 191c-e). Es, por tanto, esta composición (σύστασις) una imposición fisiológica que se convierte en una señal divina de qué tipo de vida es preferible para todo ser en todo momento (75c3: παντὶ πάντως αἱρετέον): "preferir la vida más corta pero mejor a la más larga pero peor" (trad. F. Lisi, 1992, p. 237). La vida, de este modo, no se determina por parámetros biológicos, sino metafísicos. En este punto radica la profunda diferencia que se establece entre Platón y el resto de la fisiología médica que conservamos. La intención de Platón trasciende los ámbitos del *tekmerion* y el *to phaneron*, que se expusieron en relación con los tratados médicos, para interpretar la constitución de la corporeidad como un signo de la supremacía de la inteligencia frente a la *tyche*, al igual que establece en la parte dedicada a la *chora* y su estabilización mediante la matemática y la armonía. Mas lo interesante de la exposición del *Timeo* es que sea precisamente la descripción anatómica y orgánica la que permita una conclusión así (C. Steel, 2001, pp. 111-112, acerca de la lengua y la vista).

---

[543] μάλιστα γ ἀρ ἂν α ὐτὰ πάντων ἔσχεν ἡ περὶ τὴν κεφαλὴν σύστασις, ε ἴπερ ἅμα συμπίπτειν ἠθελησάτην, κα ὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος σαρκώδη ἔχον ἐφ᾽ ἑαυτῷ καὶ νευρώδη κρατεράν τε κεφαλὴν βίον ἂν διπλοῦν καὶ πολλαπλοῦν καὶ ὑγιεινότερον καὶ ἀλυπότερον τοῦ νῦν κατεκτήσατο. νῦν δὲ τοῖς περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοῖς, ἀναλογιζομένοις πότερον πολυχρονιώτερον χεῖρον ἢ βραχυχρονιώτερον βέλτιον ἀπεργάσαιντο γένος, συνέδοξεν τοῦ πλείονος βίου, φαυλοτέρου δέ, τ ὸν ἐλάττονα ἀμείνονα ὄντα παντὶ πάντως αἱρετέον.

A modo de recapitulación: la médula es el ἀρχὴ y de ella se aísla el cerebro como su parte más divina y en la que se alberga el τὸ θεῖον σπέρμα (73c). El alma inmortal y el cerebro —en tanto la parte más excelente de la médula—, no obstante, son distintos, ya que han sido creadas en dos procesos artesanales diferentes—la especie inmortal del alma: 41d; la médula: 73d— y a partir de elementos distintos. Alrededor de esta se forma el cuerpo, que se compone básicamente de huesos, carne y tendones. La médula, a su vez, está protegida por la espina dorsal que recorre el tronco de arriba abajo. La carne se concentra en los sitios donde el alma —bien en tanto principio intelectual, bien en tanto principio sensitivo— aparece con una potencia menor (74e), así como en los lugares donde el movimiento es mayor, las articulaciones. En la cabeza es, por tanto, donde menor concentración de carne se encuentra, al ser precisamente la parte del cuerpo donde la especie inmortal del alma está encarnada. La falta de movilidad del cráneo que, como señala Platón, no tiene puntos de flexión (75c4-5: ἅτε οὐδὲ καμπὰς ἔχουσαν), le hace innecesaria la presencia de carne y tendones, sobre todo de estos últimos. De este modo la cabeza es más sensible e inteligente, pero también mucho más débil (75c6: εὐαισθητοτέρα μὲν καὶ φρονιμωτέρα, πολὺ δὲ ἀσθενεστέρα). Cabría explicar esta morfología de la cabeza, al igual que en toda mezcla de inteligencia y necesidad, como una situación en la que siempre subyace una fragilidad, una debilidad en la construcción, ya que el dios en el mundo físico siempre opera en la ordenación de "la mayor parte del devenir de la mejor manera posible" (48a2-3: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν). Como indica Cornford (1937, p. 298): "In order to shield the marrow and the life it contains, Reason uses, as indispensable means, the solidity of bone and the shofter covering of flesh. But the necessary constitution of these integuments, as such, tends to defeat another purpose: that sensations shall be easily and quickly transmitted to the marrow of the brain. The necessary means to that is thinness both of bone and flesh. So two sets of necessary means `refuse to coincide´". La necesidad no puede ser completamente dominada por la persuasión de la inteligencia y esta última ha de sacrificar lo menos importante[544].

[544] Dentro de una especificación médula-inteligencia frente a carne-sensación, resulta llamativa la situación de la lengua (75a5-6)[544]. En el pasaje 66b7-c7 se establece una teoría sobre el gusto que contradice la afirmación de Teofrasto (*Sobre las sensaciones* 5, 1-3) de que Platón, de entre las sensaciones particulares, se ocupó sólo del oído y de la vista (Πλάτων δὲ

La boca se convierte en otra muestra de la combinación entre necesidad y virtud (75d5-e5)[545], ya que sirve para la entrada de lo necesario, el alimento, y para dejar salir el flujo de la palabras que, cuando está subordinado a la *phronesis* (75e4: ὑπηρετοῦν φρονήσει) es la mayor excelencia de estos órganos[546].

Por último la presencia del pelo en la cabeza obedece al mismo razonamiento que la composición del resto de la cabeza: evitar una masa alrededor del cráneo y del cerebro que dificulte los movimientos naturales del alma. El pelo (76b-d) surge de las perforaciones que la divinidad hace en la piel[547]. La humedad natural del cerebro (76a)

ἐπὶ πλέον μὲν ἧπται τῶν κατὰ μέρος, οὐ μὴν εἴρηκέ γε περὶ ἁπασῶν, ἀλλὰ μόνον περὶ ἀκοῆς καὶ ὄψεως). Asimismo el olfato es analizado a continuación del gusto (66d-67a), si bien es cierto que no reciben un tratamiento tan extenso como la vista o el oído. En el *Timeo* hay cuatro clases diferenciadas de gusto, cada una de ellas está vinculada con la presencia predominante de uno de los cuatro elementos. El pasaje tiene ciertos problemas textuales, cf. la interpretación de G. A. Grube (1930, pp. 72-75, 1930) que polemiza con Taylor (1928, pp. 464-470). Para Manuli-Vegetti (2009, p. 112) la vinculación de la lengua con el corazón (65c6-d4) es un claro ejemplo de la síntesis platónica del modelo encefalocéntrico (el oído) y cardiocéntrico (el gusto).

[545] τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν δύναμιν ὀδοῦσιν καὶ γλώττῃ καὶ χείλεσιν ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων διεκόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες ᾗ νῦν διατέτακται, τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ᾽ ἔξοδον τῶν ἀρίστων: ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφὴν διδὸν τῷ σώματι, τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων.

[546] Aristóteles (*Sobre las partes de los animales* II 659b27) se hace eco de esta misma afirmación y señala que la razón de ser de los labios y de la lengua es hacernos capaces del *logos*, del discurso inteligente. Como señala C. Steel (2001, pp. 111-112): “”If we wish to know the purpose of the mouth, our answer cannot be that we require an opening to take in food. Indeed, this is a necessity: the gods have to foresee it when creating mortal beings. However, they transformed this biological system for consuming food in small pieces into an amazing instrument at the service of intelligent life. Without the mouth ww would be without logos”.

[547] Sigo aquí a L. Brisson (2001, p. 270) frente a F. M. Cornford (1937, p. 300) que entiende 76b1-2 (τοῦτο δὴ πᾶν τὸ δέρμα κύκλῳ κατεκέντει πυρὶ τὸ θεῖον) como “Now this skin was pricked all round with fire by the divine part” y añade en nota: “The fire in the brain, forcing its way upwards to seek its like. Cf. *to theion*, 69d, and *to theion sperma*, 73c”. Aunque resultaría muy interesante ligar este aspecto tan reducido del microcosmos con la perspectiva fisiológica del *Timeo* e identificar el fuego como el elemento más divino del cosmos, por su

se escapa por ellas hacia el aire. La lentitud del movimiento de las exudaciones provoca que, al contacto con el aire, se solidifiquen, se enrollen y echen raíces debajo de la piel. No obstante, el proceso, aunque pueda parecerlo, no es azaroso, sino que está dirigido por la divinidad hacedora[548] (76c5-d3: τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπηργάσατο τὴν κεφαλὴν ὁ ποιῶν, χρώμενος μὲν αἰτίοις τοῖς εἰρημένοις, διανοούμενος δὲ ἀντὶ σαρκὸς αὐτὸ δεῖν εἶναι στέγασμα τῆς ερὶ τὸν ἐγκέφαλον ἕνεκα ἀσφαλείας κοῦφον καὶ θέρους χειμῶνός τε ἱκανὸν σκιὰν καὶ σκέπην παρέχειν, εὐαισθησίας δὲ οὐδὲν διακώλυμα ἐμποδὼν γενησόμενον). Al igual que se apuntaba en el caso de la carne, la necesidad de una cobertura liviana de la cabeza, garantiza la protección contra el clima y una buena percepción sin el embotamiento que genera la carne. El pelo, como indica Taylor (1928, p. 539) aparece como una especie de fieltro: "*pilesis* itself suggests this, as the word properly means the conversion of wool into felt by packing layers of it close together". Curiosamente, Platón no explica el resto del vello que se convierte en "un impedimento de la buena percepción" (trad. F. Lisi, 1992, p. 239), lo que ayudaría a solucionar el problema de si el τὸ θεῖον se refiere al demiurgo o al fuego del cerebro. Se entiende, por último, que sea en este pasaje acerca de la morfología de la cabeza donde aparezca la creación de las uñas, por ser un proceso análogo al surgimiento del cabello, a causa del endurecimiento y secado de la masa de piel, tendones y huesos que se encuentra en las puntas de los dedos de las manos y los pies. De un modo prospectivo, se crean las uñas como previsión de las reencarnaciones siguientes: "Como los que nos construyeron sabían que en alguna oportunidad de los hombres iban a nacer las mujeres y restantes bestias y se percataron de que muchos animales también necesitarían usar las uñas a menudo, por eso modelaron en los hombres que estaban naciendo en ese momento principios de uñas" (trad. F. Lisi, 1992, p. 239)[549].

---

relación con la luz y el calor y su funcion determinante en la vista, (40a, 45b-46b), no se entiende bien por qué la parte divina del alma opera así sobre la superficie que la contiene. Por otra parte, τὸ θεῖον se correspondería para L. Brisson con 76c5-6: τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπηργάσατο τὴν κεφαλὴν ὁ ποιῶν.

[548] ὁ ποιῶν también en 31b2.

[549] 76d-e: ὡς γάρ ποτε ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα ντο οἱ συνιστάντες ἡμᾶς, καὶ δὴ καὶ τῆς τῶν ὀνύχων χρείας ὅτι πολλὰ τῶν θρεμμάτων καὶ ἐπὶ πολλὰ δεήσοιτο ᾔδεσαν, ὅθεν ἐν ἀνθρώποις εὐθὺς γιγνομένοις ὑπετυπώσαντο τὴν τῶν ὀνύχων γένεσιν.

Como conclusión sobre la asunción del encefalocentrismo por parte de Platón en el *Timeo*, cabe señalar que su posición central en el sistema orgánico lo convierte en el centro orgánico y psíquico, por ser el emplazamiento del alma inmortal; subordinados a él se encuentran el corazón y el hígado, asientos de las dos especies mortales del alma. Su prioridad se da en varios niveles: la médula es la primera parte del ser humano que conforma el dios (73b8); también es superior sustancialmente, ya que está compuesta a partir de la mezcla más perfecta de los cuatro elementos. Además, en el importante apartado de la reproducción, Platón se posiciona con una teoría encefalomielógena del semen, que surge de la parte inferior de la médula del hombre (91a-b)[550]. Aunque el cerebro es el centro de la actividad racional, Platón se hace eco de las teorías fisiológicas expuestas en el corpus médico y limita la actividad del cerebro que deja de ser el nudo principal del sistema sanguíneo y el centro de la actividad sensorial. Platón asume, por tanto, una solución del encefalocentrismo muy acorde con las teorías anatómicas que circulaban en la época, principalmente las que concedían al corazón un papel determinante en el sistema vascular. Como señalan Manuli y Vegetti (2009, p. 108): "Da un punto di vista più generale, però, è evidente che Platone rifiuta dell´encefalocentrismo l´aspetto rígidamente monocentrico, che non consentiva di rappresentare il rapporto cervello-corpo con una serie di mediazioni, in cui l´attività sensitiva, emotiva e volitiva fosse delegata ad organi subordinati". Se

[550] Timeo mantiene cierta ambigüedad acerca de si la mujer contribuye en la reproducción con semen o no. El comentario de Taylor (1928, p. 637) resulta aún muy atinado para centrar el problema: "The *gone* of animals is thus, acording to the theory, an actual portion of the spinal *myelos* which gets out al this newly formed exit. The question about the part played by male and female in procreation keenly interested the fifth century biologists, who were particularly concerned to determine whether both *proientai sperma* or not, and whether the *sperma* is secreted from every part of the body or not". El tratado *Sobre la generación* apoya una doctrina pangenética del semen, que pertenece a ambos sexos, no sólo al masculino, al igual que defiende *Sobre las enfermedades de las mujeres* I, 8. La pangénesis aparece también en *Sobre los aires, aguas y lugares* 14, 5 y *Sobre la enfermedad sagrada* 5 y fue postulada asimismo por Demócrito (DK B 32 y 124), Anaxágoras (DK 59 A 111) o Empédocles, según la crítica que lleva a cabo Aristóteles (*Sobre la generación de los animales* I 722b8). Platón se posiciona en una doctrina encefalomielógena del semen. Dentro de los defensores del origen sanguíneo del semen, principalmente del ámbito de la Magna Grecia, había diversas teorías (cf. P. Manuli-M. Vegetti, 2009, p. 107).

puede afirmar que el esquema de Filolao sirve de mediación entre el encefalocentrismo hipocrático y el emocentrismo de Empédocles, permitiéndole a Platón aislar la acrópolis de cuerpo en la cabeza y ligarla directamente con la divinidad según el plan general teleológico del *Timeo*. Al igual que sucede con la aritmética o la geometría, otra de los *mathemata*, la fisiología médica sirve de prueba y demostración de la huella del demiurgo que subyace a todo el universo. La intención de Platón, como señala C. Steel (2001, p. 109) no es meramente naturalista, sino que su teleología fisiológica se impone finalmente como un imperativo ético.

IV, 2, 3. La sangre y el corazón en el *Timeo*

La descripción del corazón en 70a7-d5 es uno de los textos anatomo-fisiológicos más significativos del *Timeo*, por lo que indica acerca del nivel de conocimiento que poseía Platón de la medicina de la época. "Hicieron al corazón, nudo de las venas y fuente de la sangre que es distribuida impetuosamente por todos los miembros, la habitación de la guardia" (trad. F. Lisi, 1992, p. 230)[551]. En este pasaje Platón determina los dos planos en los que lleva a cabo su acercamiento anatómico: por una parte el orgánico, en el que se establece una declarada vinculación entre el corazón y la sangre; por otra, el psíquico en el que la segunda especie de alma, que se corresponde con la función de los guardianes, tal y como se describe también en la *República* (IV 439e, 441e-442c; VIII 550b; IX 581a). El aumento del latido del corazón está directamente relacionado con impulsos emocionales (τὸ τοῦ θυμοῦ μένος), de suerte que la especie superior del alma se sirve de ellos para controlar el corazón. (70b8-c1: καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ). El verbo ἡγεμονεῖν remite al testimonio de Aecio sobre Alcmeón de Crotona (DK A8) sobre la presencia del τὸ ἡγεμονικόν en la cabeza (τὴν κεφαλήν, ἐν ᾗι ἐστι τὸ ἡγεμονικόν -sc. πρῶτον τελεσιουργεῖσθαι ἐν τῆι γαστρί), aunque, como se deduce de este pasaje, Platón dota al término con unas connotaciones fuertemente teleológicas, algo que, evidentemente, no se puede extrapolar a Alcmeón.

La descripción del corazón que lleva a cabo Platón fue puesta en relación por J. Bidez y G. Leboucq (1944, pp. 7-40) con las noticias que se conservan de Filistión de

[551] 70a7-b3: τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν

Lócride, incluso ambos postularon que el autor del tratado hipocrático *Sobre el corazón* era el propio Filistión, maestro de Diocles de Caristo, al que, según el delicado testimonio de la *Carta II* trató el propio Platón en Sicilia (314e)[552]. Las semejanzas entre ambas exposiciones son aceptadas por una parte de los intérpretes, lo que ha llevado a una disputa entre los que defienden la adscripción de este tratado anatómico a la escuela siciliana o a la pneumática alejandrina, con los respectivos problemas de datación que conlleva esta discusión[553].

Para Platón, el corazón es un órgano determinado principalmente por el calor, por ello la divinidad situó a su lado el pulmón, "débil y sin sangre, pero con cuevas interiores, agujereadas como esponjas para que, al recibir el aire y la bebida, lo enfríe y otorgue aliento y tranquilidad en el incendio" (trad. F. Lisi, 1992, p. 231)[554]. De nuevo, la anatomía demuestra la acción ordenadora del dios *pros to beltiston*, estableciendo un órgano de refrigeración junto al corazón para paliar los excesos de temperatura que puedan provocar trastornos. Acaso una demostración de sus conocimientos acerca de la medicina contemporánea, las teorías de Platón sobre la anatomía y fisiología del corazón son prácticamente las que sostiene el autor del tratado médico *Sobre el corazón*. P. Manuli y M. Vegetti (2009, p. 127) se encuentran entre los intérpretes que lo sitúan en la primera mitad del siglo IV y lo vinculan con *Sobre la enfermedad sagrada* y el *Timeo*. Principalmente hay que destacar la relación anatómica que establecen *Sobre el corazón* y el *Timeo* entre el corazón y el sistema vascular, una

---

[552] M. Wellmann (1901, pp. 94-107), en cambio, lo atribuyó a Diocles de Caristo, pero el cambio de datación de este autor invalida la hipótesis de la autoría de este. C. Joubaud (1991, pp. 77-80) asume sin complejos la autoría de Filistión y vincula la teoría de Platón con la escuela de Sicilia, sin embargo Joubaud elude vincular directamente el calor con la escuela siciliana.

[553] Cf. el estado de la cuestión en J. de la Villa, 2003, pp. 169-175. También C. R. S. Harris (1973, pp. 118 y ss.) vincula la fisiología médica de Platón con Filistión, al que Platón sigue en la mayoría de las teorías médicas (cuatro elementos principales, funcionamiento del corazón y de la respiración).

[554] 70c5-d1: πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόγγου κατατετρημένας, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη, ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥᾳστώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι. El pulmón, como señala A. E. Taylor (1928, p. 505), era considerado en la antigüedad como un solo órgano que poseía dos cavidades, cf. asimismo Manuli-Vegetti, 2009, p. 109, n. 98.

relación que consiste esencialmente en la comunicación del calor y del alimento desde el centro, el corazón, al resto del cuerpo a través del sistema vascular (*Timeo* 78d-79a; *Sobre el corazón* 5, 6, 7 y 11). La hipótesis fundamental de la fisiología cardiocéntrica, subrayan Manuli y Vegetti (ibídem), consiste en la equiparación entre calor y corazón y entre calor y vida, regida esta, por tanto, por un equilibrio térmico. El mecanismo vital está regulado por un alternancia de calentamiento y refrigeración que muestra una complementariedad de funciones entre el corazón y el pulmón, de tal modo que junto al órgano caliente por naturaleza, el corazón, se sitúa el órgano frío por naturaleza, el pulmón, que, por carecer de sangre (*Timeo* 70c5: ἄναιμον), no participa de la temperatura de esta y del corazón[555]. La respiración mantiene refrigerado al corazón, lo que hace posible el equilibrio térmico necesario para la vida: "Pero también hay que tener presente que el corazón se ve rodeado suavemente por el pulmón y que con esta cubierta evita la concentración del calor; pues el pulmón es frío por naturaleza y, además, se ve refrescado por la inhalación de aire" (trad. J. de la Villa, 2003, p. 180)[556]. La relación corazón-calor en el tratado médico se sitúa, no obstante, en una primacía y centralidad del corazón sobre el resto de los órganos que no comparte el *Timeo*, que, por su parte, se sirve de una jerarquización semejante a la del esquema fisiológico propuesto por Filolao de Crotona, dirigida principalmente a explicar una teoría del alma que sitúa al ser humano en un estado superior al del resto de los seres vivos por su cercanía al principio de lo divino. Como defiende G. Lloyd (1968, p. 89) el *Timeo* es un testimonio de primer orden en la historia de la fisiología y la medicina griegas y además significa un punto de inflexión en la especulación científica posterior sobre los problemas que comenzara a debatir la fisiología presocrática. Una buena señal de esta importancia es el lugar predominante que ocupa en un documento como el *Anónimo Londinense* y tenemos que suponer lo mismo respecto del tratado original de Menón. No obstante, no hay que olvidar que la intención fundamental del *Timeo* no radica en la fisiología o la patología, sino en su determinación teleológica que es

[555] Como indica Taylor (1928, p. 504): "Aristotle is clearly alluding to this passage when he says (H. A. A 496b5) that `those who believe the lungs to be bloodless´ have been misled by dissection. The blood escapes from the lungs to the heart at death, and this is why the lungs on dissection appear bloodless".

[556] Ἀλλὰ γὰρ ἤδη καὶ τοῦ πνεύμονος ἐνδύεται μετὰ προσηνίης, καὶ κολάζει τὴν ἀκρασίην τοῦ θερμοῦ περιβαλλομένη· ὁ γὰρ πνεύμων φύσει ψυχρός· ἀτὰρ καὶ ψυχόμενος τῇ εἰσπνοῇ.

precisamente lo que abre una gran brecha entre este diálogo y el resto de obras anteriores y contemporáneas centradas en el análisis de la naturaleza humana, obras, por otra parte, con las que se encuentra en clara deuda (C. Steel, 2001, pp. 105-106). Es, por tanto, la teleología la que dota de una perspectiva ética a la cosmología, algo que, asimismo, será determinante para la biología aristotélica. Es por ello quizá por lo que la exposición de Platón resulta desigual en el uso de las fuentes médicas. El nivel de descripción anatómica y fisiológica con el que trata, por ejemplo, el corazón y el hígado, no se encuentra en tal estado de detalle en la anatomía del cerebro, a pesar de la centralidad que este posee en el sistema platónico[557]. Si bien Platón se sirve de las doctrinas fisiológicas anteriores y de su propio tiempo y demuestra un buen conocimiento del estado de determinadas cuestiones anatomo-fisiológicas, se sirve de ellas como pretexto para configurar en un plano corporal la relación entre *logistikon*, *thymoeides* y *epithymetikon*, no tanto la que existe entre cerebro, corazón e hígado, y determinar de qué modo el alma inmortal ejerce su dominio sobre las dos especies mortales, en un esquema en el que la psicología, la política y la medicina aparecen en un juego de espejos mutuo en el que las tres especies del alma, los tres órganos corporales y las tres clases políticas se intercambian perspectivas, terminología y funciones. Este juego de espejos no es, en absoluto, ajeno a la metáfora y a los desplazamientos léxicos, como se ha visto antes (vid. p. ; Cf. L. Ayache, 1997, pp. 55-64).

IV, 2, 4. La sangre: la respiración y la nutrición como movimiento

Vinculada estrechamente con el funcionamiento del corazón desde más o menos la época de Platón, si se da por cierta la datación del tratado *Sobre el corazón* a mediados del siglo IV (Manuli-Vegetti, 2009, p. 127), la sangre se convierte en uno de los principios fundamentales de la fisiología del *Timeo* y posiblemente uno de los vínculos más estrechos que establece Platón con Empédocles, junto con la trasposición de los *rizomata*. Como se vio anteriormente, la sangre asumía en la fisiología de Empédocles un complejo papel como centro de la sensación, la inteligencia y la

[557] Manuli y Vegetti (2009, p. 110) vinculan, a modo de ejemplo, el apartado sobre el hígado con la exposición sobre los flujos humorales de *Sobre la medicina antigua* 19 o *Enfermedades* I, 7.

respiración. En Platón va a abandonar la función psíquica para especializarse en sus cualidades orgánicas, pero no sin perder la centralidad en aspectos tan importantes como la respiración y la digestión. El testimonio del *Timeo* permite una visión más amplia sobre la concepción de la sangre que los que conservamos de Empédocles, principalmente en la relación que establece Platón entre sangre y calor, algo que se intuye en Empédocles, mas del agrigentino no se conservan afirmaciones con tantas implicaciones físicas como las que brinda el *Timeo*.

Cabe resaltar el papel que desempeñan el fuego y el calor en la activación de los órganos reproductivos. Un testimonio de Aecio (DK A 72) señala que para Empédocles la belleza de las mujeres era la causa de la estimulación del impulso sexual, ya que suponía un movimiento del hombre en dirección a la mujer gobernado por Afrodita. J. Bollack (1965, p. 211) señala que el ojo, el órgano excitado por la imagen del deseo, es para Empédocles rico en fuego, según el testimonio de Teofrasto (DK A 86, *Sobre las sensaciones* 7-8) y de Aristóteles (*De sensu*, 437a22-26) en el que además se ponen en relación la teoría de Empédocles y de Platón acerca de la visión. Según Bollack (ibídem), es el propio fuego el que pone en movimiento las partículas espermáticas que se hallan en los miembros y relaciona este proceso con una cita de Aristóteles acerca del ojo como el lugar más vinculado con el esperma de los que hay en la cabeza (*Sobre la generación de los animales* II 7, 747a13s.). Por otra parte, D. O´Brien (1970, pp. 161-162) analiza los diversos fenómenos que conducen a la creencia de la relación entre el fuego y la visión. En *Fedro* 251a-252b se encuentra una interesante descripción acerca de los efectos del amor. Los que padecen los estragos del amor sufren una *metabole* vinculada con sudoraciones y calenturas[558]. Los efectos del amor están vinculados con un ascenso de la temperatura corporal y con diversos desarreglos térmicos que llegan hasta el punto de que la visión de lo que posee belleza se convierte en el único remedio (252b1-2: ἰατρὸν ηὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων). La diferenciación sexual del embrión y la formación de sus miembros suceden, asimismo, por la acción del calor (Aristóteles, *Sobre la generación*

[558] *Fedro* 251a7-b5: ἰδόντα δ᾽ αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει: δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε μὴ βλαστάνειν.

de los animales IV, 764 b 6 y ss; Aecio y Censorino en DK A 81), al igual que en el surgimiento de los árboles de la tierra interviene el calor como principio (DK A 70).

Como se sabe, hay diversos problemas vinculados con la relación entre las teorías de la visión y la respiración de Empédocles y Platón (D. O´Brien, 1970, pp. 140-179). No es el objeto de este trabajo el análisis de los mecanismos fisiológicos concretos, sino el modo en que Platón aplica las teorías sobre la sangre para su esquema teleológico general y su visión acerca del ser humano como la criatura principal dentro del mundo generado por el demiurgo. Como afirman Manuli y Vegetti (2009, p. 113), Platón traspone a términos físicos procesos fisiológicos a partir de la vinculación del corazón y la sangre con el fuego (70b1-d1, 79d, 81c-d), y a partir de este punto es donde se establece su teoría del pulmón como órgano de refrigeración del principio de calor interno que mantiene al organismo con vida. De hecho hay una cierta ambigüedad en Platón a la hora de referirse a la sangre y al fuego: "Ci sono buoni motivi per sostenere che con il termine `fuoco´ si intenda `sangue´, veicolo organico del calore innato, sopratutto là dove si dice che `ogni animale ha caldissimo il suo interno presso il sangue e le vene come avesse in sé una sorgente di fuoco´" (Manuli-Vegetti, 2009, p. 113). Los pasajes 78e5-79a4, 79d1-6 y 80d1-e1 son particularmente descriptivos al respecto. En ellos se vincula el mecanismo de llenado y vaciado de la respiración con la difusión del alimento por todas las partes del cuerpo a través de un sistema de vasos sanguíneos que es descrito como el regadío de un jardín a partir de una fuente principal (77c6-d3: τὸ σῶμα α ὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο; 79a2-3: οἷον ἐκ κρήνης ἐπ᾽ ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας ἀντλοῦν αὐτά, ῥεῖν ὥσπερ αὐλῶνος διὰ τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν ποιεῖ ῥεύματα). Cabe señalar que en este sistema el pulmón aparece más como un órgano subsidiario del corazón que como el centro real de la actividad respiratoria[559].

[559] Como indica F. M Cornford (1937, 303): "The treatment of all these topics becomes more inteligible when we realise that Plato was partly occupied with a problem of hydraulics (*hydragogia*), which is to be explained by the interconnection of these systems". A. Esposito (1991, p. 446) apunta, al hilo de Cornford, que "La soluzione che Platone fornisce è in pratica la seguente: la spinta necessaria alla circolazione del sangue è data dal sistema respiratorio. Solo così il sangue, formato dall´azione di un `fuoco´interno che sciolgie, descomponendoli, i nostri alimenti e che segue l´aria dal torace fin giù nello stomaco, potrà risalire insieme all´aria e distribuirsi in tutto il corpo".

Los canales sanguíneos principales son dos y se encuentran bajo la unión de la piel y la carne[560], están situados junto a la columna vertebral y entre ellas se sitúa la médula, en un resto de las teorías médicas expuestas *supra* que consideraban el cerebro como origen la sangre. La cercanía a la médula la dota de vigor (77d3-5: καὶ τὸν γόνιμον μεταξὺ λαβόντες μυελόν, ἵνα ο ὗτός τε ὅτι μάλιστα θάλλοι). La finalidad de esta posición junto a la médula es efecto de la providencia divina y la subordinada final con ἵνα no deja lugar a dudas sobre la ausencia de *tyche* en todo este proceso (T. K. Johansen, 2004, p. 149 acerca de 69a-d y 69d6). El emplazamiento junto a la médula significa que la parte principal del sistema está vinculada con el tronco, sede de las dos especies mortales del alma. Como interpreta C. Joubaud (1991, p. 76) el pasaje señala la primacía de la columna vertebral, más precisamente de la médula espinal, lo que está en clara conexión con la importancia de esta como sede de la especie inmortal del alma. La columna es central y todo se organiza anatómicamente en función de ella, además supone un eje de orientación y las partes izquierda y derecha son determinadas en funcion de ella, formando un estructura simétrica con relación a un eje. La médula ocupa asimismo una posición estratégica y recibe directamente irrigación y alimento como principio vital físico, punto al que Platón vuelve en 82d2-e1, donde se afirma además que es una segregación de la carne y de los tendones, una sustancia nutritiva, lo que fortalece el hueso que recubre la médula y lo hace crecer[561]. La división y entrelazamiento de estas dos venas y el descenso de estas desde la cabeza hasta el resto del cuerpo significa que hay un vínculo fisiológico entre ambas partes (77e3-4: ὅπως δεσμὸς ἅμα τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ σῶμα ε ἴη μετὰ τοῦ δέρματος), un vínculo relacionado con el proceso de percepción que se hace extensivo a todo el cuerpo (77e5-6: καὶ τὸ τῶν αἰσθήσεων

[560] 77c9-d3: καὶ πρῶτον μὲν ὀχετοὺς κρυφαίους ὑπὸ τὴν σύμφυσιν τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρκὸς δύο φλέβας ἔτεμον νωτιαίας, δίδυμον ὡς τ ὸ σῶμα ἐτύγχανεν δεξιοῖς τε καὶ ἀριστεροῖς ὄν.

[561] Es el género más puro de triángulos el que irriga la médula filtrándose a través de los huesos, proceso en el que se queda aparte el suero patógeno que surge de la carne. 82d5-e1: τὸ δ᾽ αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ὀστῶν διηθούμενον καθαρώτατον γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ λιπαρώτατον, λειβόμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν καὶ στάζον, ἄρδει τ ὸν μυελόν.

πάθος ἵν᾽ ἀφ᾽ ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἴη διάδηλον)[562]. Esta descripción del sistema sanguíneo, basada en dos canales principales, ha sido puesta en relación con la que Aristóteles (*Historia de los animales* 3 511b31-513b11) atribuye a Diógenes de Apolonia. Diógenes de Apolonia pone en relación, asimismo, los vasos con el vientre y la espina dorsal: ambos definen la simetría izquierda-derecha del cuerpo y su descripción del sistema resulta más compleja que la de Platón (A. Laks, 2008, pp. 92-107).

A continuación se explica la irrigación a partir de un enunciado general físico, una *hypothesis*, como señala A. E. Taylor (1928, pp. 548-549)[563]: "todo lo que está compuesto por elementos menores es impenetrable a los mayores, pero lo que está compuesto de mayores no puede detener a los menores, y que el fuego es el elemento que tiene las partículas más pequeñas, por lo que atraviea agua aire, tierra y todo lo que está hecho de esos elementos, pero ninguno de ellos puede impedirle el paso" (trad. F. Lisi, 1992, p. 241)[564]. Esta hipótesis conduce a una deducción (78a6-7: ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ τῆς παρ᾽ ἡμῖν κοιλίας διανοητέον), lo que recuerda de nuevo el método de los geómetras (G. E. R. Lloyd, 1963, p. 108-126; C. Huffman 1996, p. 82 y 90) y vincula el *eikos logos* con la *dianoia* (M. I. Santa Cruz, 1997, p. 137), según lo expuesto en el primer apartado de este trabajo. La cavidad del tronco supone un obstáculo al paso de comidas y bebidas (78a7-8: ὅτι σιτία μὲν καὶ ποτὰ ὅταν εἰς αὐτὴν ἐμπέσῃ), pero las partículas de aire y fuego, al ser menores, pueden pasar a través de ella, lo que permite el proceso de respiración y de nutrición. Como marco final de toda esta explicación se encuentra la actividad creadora de la divinidad (78b2-

---

[562] Cabe traer a colación aquí la importancia del δεσμὸς tal y como ha sido analizada en un apartado anterior **vid supra p. X**.

[563] Resulta relevante la conclusión de Taylor (ibídem): "What we postulate, then, is that the finer the particles of a complex, the smaller are the distances between adjacent particles. Then it follows from the smallness of the particles of fire that they can permeate any texture made of particles of air, water and earth, or of compouds of them. Note that it is implied that there is *kenon*, an empty interval, between the adjacent particles of any texture. If all motion were motion in a *plenum*, it would be absurd to begin a discussion with a postulate about the conditions of permeability".

[564] 78a2-6: ὅτι πάντα ὅσα ἐξ ἐλαττόνων συνίσταται στέγει τὰ μείζω, τὰ δὲ ἐκ μειζόνων τὰ σμικρότερα οὐ δύναται, πῦρ δὲ πάντων γενῶν σμικρομερέστατον, ὅθεν δι᾽ ὕδατος καὶ γῆς ἀέρος τε καὶ ὅσα ἐκ τούτων συνίσταται διαχωρεῖ καὶ στέγειν οὐδὲν αὐτὸ δύναται.

3: τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν). El sistema de canales sirve, por tanto, bien para la nutrición, por medio de la unión entre intestino y vasos, lo que permite que sea la sangre la que porte los alimentos (80d-e), bien para la refrigeración, a través del pulmón, los vasos y los *poroi*. Ambos procesos son llevados a cabo por el fuego y el aire, los elementos más pequeños, por lo que pueden entrar en el intestino, donde se hallan todos los alimentos[565].

La teoría de la respiración del *Timeo*, por otra parte, pivota sobre la negación del vacío (79b) de suerte que el movimiento de inspiración y espiración —así nombrado por el que da los nombres (78e2-3: τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τ ὸν τ ὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοὔνομα)— supone un mecanismo de repleción y vaciamiento en el que están implicados la nariz, la piel y el pulmón (*Timeo* 77c-79e)[566]. Platón (79a-e) describe una teoría en la que, a fin de rechazar la idea de vacío y afirmar la irrigación de la sangre y la refrigeración del cuerpo, el aire que entra por las fosas respiratorias desplaza el que hay en los pulmones y lo hace salir a través de la piel, mientras que el aire expulsado por las fosas respiratorias desplaza el que hay alrededor del cuerpo que entra en él a través de la carne porosa (D. O´Brien, 1970, p. 146). Dejando de lado las semejanzas y diferencias entre Empédocles, y su símil de la clepsidra (Inwood 106: DK 100) y Platón, cabe afirmar con O´Brien (1970, p. 167) que la asociación entre la respiración y la refrigeración ya había sido postulada por Filistión, Filolao, Hipón y Diógenes de Apolonia[567], también por los tratados

---

[565] C. Joubaud (1991, p. 81): "Le système sanguin ou issu du sang est à differencier du système circulatoire, lié au feu, moteur de la transformation et du trajet des particules qui remontent, en suivant le feu, du bas vers le haut. Quant au système respiratoire, il est lié à l´air, enveloppe du système gazeux et élément pénétrant dans le corps".

[566] La negación del vacío es un principio que se expone asimismo en 58a7, sobre los problemas y dificultades de comprensión que surgen de la concepción platónica del vacío, cf. A. E. Taylor (1928, p. 399 y 559), C. Mugler (1967, pp. 379-383). Para una interpretación del pasaje entero, cf. F. M. C. Cornford, 1937, 308-317). D. O´ Brien (1970, pp. 171-172), frente a buena parte de los intérpretes, rechaza la idea de que Platón siga a Empédocles en su negación del vacío.

[567] Para Filistón: Galeno, *De usu respirationis* I= IV 471K = Wellman 112; Filolao: *Anónimo Londinense* XVIII = DK A 27); Hipón: Aristóteles, *Acerca del alma* 405b24-29: Diógenes de Apolonia: DK A28 = Laks T20 a y b.

hipocráticos *Sobre la enfermedad sagrada* (c. 4) y *Sobre el corazón* (c. 5), de suerte que parece una especie de teoría aceptada en la fisiología anterior a Platón[568].

Para Platón la respiración se produce a través de la nariz y boca y a causa la permeabilidad del cuerpo (78c-d). El mecanismo es descrito, con cierta oscuridad, como una red de pesca, una nasa, una especie de cesta que documentan Plinio el Viejo (*Historia natural* XXI, 114) y Opiano (*Halieútica* IV, 53) y que F. M. C. Cornford (1937, p. 308-312) analiza con detalle. Esta red tiene dos cavidades internas (ἐγκύρτια): una, con una apertura bifurcada, conecta el pulmón, a través de la traquea y los bronquios, con la nariz y la boca; la otra, con el vientre y la cavidad torácica[569]. El primero de los dos ἐγκύρτια representa el aparato respiratorio, con la nariz y la boca interconectadas, de modo que, si una de ellas se cierra, en la otra puede aún entrar aire; el segundo, el aparato digestivo. El principio de atracción de lo semejante rige un proceso determinado por el movimiento continuo del calor interno hacia el exterior y la entrada de aire nuevo en el interior del cuerpo[570]. La parte del animal que rodea la sangre y las venas es la más caliente, como una fuente de fuego (79d2: οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός), hasta tal punto que la masa interior de este sistema respiratorio-nutricional está "totalmente entretejida con fuego en su centro, y el resto, la parte exterior, con aire" (trad. F. Lisi, 1992, p. 243). Se produce un circuito:

---

[568] Incluso Galeno la atribuye al propio Hipócrates y a Platón en *De Hippocratis et Platonis placitis* VIII, 9 = V 713 K. Para un análisis en profundidad de las diferencias entre la teoría de la visión y la respiración de Platón y Empédocles, cf. D. O´Brien, 1970, pp. 140-179, donde el autor analiza críticamente las diversas interpretaciones hasta la fecha para terminar por negar una teoría de la respiración cutánea en Empédocles, teoría que atribuye a Filistión, a partir del testimonio de *Anónimo Londinense* XX, 43-49: "I conclude that Plato is indebted to Philistion and perhaps others for the idea of breathing through the skin" (ibídem, p. 172).

[569] τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων εἰς τὸ στόμα μεθῆκεν: διπλοῦ δὲ ὄντος αὐτοῦ κατὰ μὲν τὰς ἀρτηρίας εἰς τὸν πλεύμονα καθῆκεν θάτερον, τὸ δ᾽ εἰς τὴν κοιλίαν παρὰ τὰς ἀρτηρίας: τὸ δ᾽ ἕτερον σχίσας τὸ μέρος ἑκάτερον κατὰ τοὺς ὀχετοὺς τῆς ῥινὸς ἀφῆκεν κοινόν, ὥσθ᾽ ὅτε μὴ κατὰ στόμα ἴοι θάτερον, ἐκ τούτου πάντα καὶ τὰ ἐκείνου ῥεύματα ἀναπληροῦσθαι. Para una corrección de la interpretación del pasaje y de los errores transmitidos desde Taylor, cf. F. Lisi, 1992, p. 242, n. 95 y Manuli-Vegetti, 2009, p. 114

[570] C. Joubaud, 1991, p. 68: "Ceci permet d´assurer l´alimentation et la nutrition, quoiqu´il arrive, pusiqu´il y a communication entre les deus systèmes entre la base du pharynx et la bouche. Telle est l´impression que nous avons à la lecture de ce texte. Il n´en est pas moins vrai que la coexistence entre les deux systèmes a pour but d´eviter une asphyxie".

el aire caliente que sale al exterior por un canal buscando unirse con el fuego cósmico permite que entre aire fresco nuevo por el otro canal (79e1-3: ὅταν μὲν ἐπὶ θάτερα ὁρμήσῃ, θάτερα περιωθεῖ, τὸ δὲ περιωσθὲν εἰς τὸ πῦρ ἐμπῖπτον θερμαίνεται, τὸ δ᾽ ἐξιὸν ψύχεται). El movimiento de inspiración-espiración es descrito, en condiciones normales, como un círculo (79e7-9: κύκλον ο ὕτω σαλευόμενον ἔνθα κα ὶ ἔνθα ἀπειργασμένον ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τὴν ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν γίγνεσθαι)[571].

La respiración supone un proceso semi-mecánico que opera como una máquina de bombear sangre por todos los canales del cuerpo, aunque ni el corazón ni los pulmones intervengan en él, sino que el peso se encuentra en la nariz, la boca, los poros cutáneos y el vientre, de suerte que la función de estos órganos queda un tanto diluida en la fisiología platónica, si no los consideramos casi exclusivamente desde una perspectiva teleológica; en suma, más vinculados con el *thymos* que con una explicación de la relación entre sangre y corazón que, si bien se señala en 70b, se olvida casi absolutamente en la descripción de sistema respiratorio-nutritivo. Su función no vendrá, por tanto, determinada por su fisiología concreta, sino por el papel que desempeñan con relación a la ética y la política[572]. El movimiento de la sangre obedece a la oscilación del sistema respiratorio, no a una acción del corazón sobre

---

[571] C. Joubaud (1991, p. 69) explica el proceso según tres fases: " En premier lieu est décrit le phénomene de l´*inspiration*; il s´opere une réfraction et un reflux de la nasse pur entrer dans le corps, à partir du nez et de la bouche dans les voies respiratoires réelles, membraneuses. Puis l´*expiration* a lieu: c´est le phénomene inverse, la contraction des conduits membraneux provoquant l´expulsion des conduits gazeux (…) En outre, le fait que la peau possède des pores, des `trous´ (76b), rend comprehénsible une autre sorte de respiration: la *respiration cutanée*, le treillis s´exhalant et revenant à l´interieur par son intermédiaire après avoir traversé l´épaisseur de la chair. Ce que Platon met ainsi en valeur est la *perspiration*, mouvement alternatif et incessant des deux éléments, air et feu, á travers le corps, puisque tous les phénomènes respiratoires sont mis en jeu. Seul la mort corporele pourra provoquer l´interruption d´un tel procès".

[572] Resulta muy lúcido el análisis de C. Steel (2001, p. 116): "But about this obvious function of the lungs we hear nothing in the passage we are examining. It seems that once again Plato considered all this as a mechanical necessity, important only for explaining how the body makes blood and is nourished. This, however, does not explain why we have a heart and lungs. It is only when we can show why it is good to have a heart and lungs and what their function is for our moral life that we will have explained their purpose".

esta. Como indica C. S. R. Harris (1973, pp. 120-121), la noción de *periosis* fue uno de los pasos fundamentales para el descubrimiento de la circulación de la sangre, pero en Platón no hay aún indicaciones precisas sobre el funcionamiento del corazón ni hay una descripción anatómica que vincule corazón y sangre con claridad.

Los pulmones, al margen de una atribución fisiológica clara, parecen tener únicamente la función de refrigeración del *thymos*, del puesto de guardia (70c), o al menos, se menciona su función en un plano psíquico, no meramente fisiológico: "Como previeron que, en la palpitación del corazón ante la expectativa de peligros y cuando se despierta el coraje, el fuego era el origen de una fermentación tal de los encolerizados, idearon una forma de ayuda e implantaron el pulmón, débil y sin sangre pero con cuevas interiores, agujereadas como esponjas para que, al recibir el aire y la bebida, lo enfríe y otorgue aliento y tranquilidad en el incendio" (trad. F. Lisi, 1992, p. 231)[573]. El pulmón opera, en el esquema de límite e ilimitado expuesto anteriormente y explicado en el *Filebo* (entre otros pasajes en 25d-26-c), como un órgano regulador que evita que el corazón se sobrepase en la violencia de su reacción y que se mantenga dentro de la medida necesaria para que el alma inmortal pueda mantenerlo bajo su control. Platón se sirve de la teoría de la refrigeración del corazón por medio de los pulmones para ir más allá del marco biológico e introducir el esquema en el plan teleológico-político que se sirve de la fisiología en tanto *eikos logos*, como *ekphrasis* de la tarea divina[574]. Es en su esquema psíquico-teleológico donde Platón lleva a cabo la síntesis entre el encefalocentrismo y el emocentrismo, dotando al corazón de un papel inédito, al menos en lo que conservamos, aunque quizá vinculado en parte con lo expuesto por Filolao de Crotona. Como explican Manuli y Vegetti (2009, pp. 118-

---

[573] 70c1-d1: τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει, προγιγνώσκοντες ὅτι διὰ πυρὸς ἡ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόγγου κατατετρημένας, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη, ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥᾳστώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι.

[574] El tratado *Sobre el corazón* (c. 10), con el que el *Timeo* mantiene bastantes paralelos, otorga al corazón un lugar predominante y lo convierte en sede de la inteligencia y órgano director del alma, en una diferencia radical respecto del *Timeo*. Al igual que en Platón, el pulmón es el órgano de refrigeración del corazón, pero el acercamiento médico es fisiológico: el corazón y su funcionamiento son el centro de su explicación, no una teoría sobre el alma.

119), el análisis de la teoría de la respiración expuesta en el *Timeo* permite concluir que el modelo emocéntrico de Empédocles interviene en la fase explicativa de los procesos vegetativos, mientras que los fenómenos psíquicos como la voluntad y el pensamiento se resuelven todos en el interior del encefalocentrismo, ahora inserto en un esquema tripartito que altera la tradición de Anaxágoras y de los médicos hipocráticos y que otorga al corazón el papel (ético) de mediador entre el cerebro y el resto del cuerpo[575]. No es posible indicar con exactitud el origen de la teoría cardiocéntrica que Platón recoge, aunque, como es bien sabido, ya Homero atestigua la idea de la centralidad del diafragma que el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (c. 20) critica en su vertiente fisiológica y médica y que se encuentra en el *Timeo* y en el tratado *Sobre el corazón*, teoría que no resulta del todo correcta atribuir a Empédocles a partir del fr. 96 Inwood: DK B 105 (Manuli-Vegetti, 2009, 80-82)[576].

El aire que entra en el cuerpo, por otra parte, entra en contacto con el fuego interior y se introduce a la cavidad "donde recibe los alimentos y bebidas que disuelve y divide en pequeñas partículas, conduciéndolas a través de las salidas por las que había entrado, y, como desde una fuente en los canales, las vierte en las venas, y hace

---

[575] El autor de *Sobre la enfermedad sagrada* (c. 11), en cambio, hace gala de un encefalocentrismo más radical que el de Platón, además otorga al pulmón una funcionalidad mayor en el sistema respiratorio, sistema vinculado, por otra parte, con el reparto del aire por el cuerpo y en el que el fuego no posee papel alguno: "Pues cuando el hombre toma por la boca y las narices el aire (al respirar) este va primero al cerebro, y luego en su mayor parte hacia el vientre, y una parte va al pulmón, y otra a las venas. A partir de aquí se dispersa hacia los demás miembros por las venas. Y toda la porción que llega al vientre, esa refresca el vientre, y no sirve para nada más. Y lo mismo la que va al pulmón. Pero el aire que penetra en las venas se distribuye por las cavidades y el cerebro, y de este modo procura el entendimiento y el movimiento de los miembros, de manera que, cuando las venas quedan obturadas por la flema y no pueden recibir aire, dejan al individuo sin voz y sin razonamiento" (trad. C. García Gual, 1990, p. 409).

[576] Esa teoría tienen un paralelo egipcio, como demuestra el papiro Ebers, redactado en la primera mitad del s. XVI a.C., que postula el corazón como centro de la actividad física y de la inteligencia. El corazón aparece en este texto médico egipcio como órgano volitivo y vinculados con él se encuentran las funciones de los oídos, los ojos, la lengua, las manos y los pies. C.R. S. Harris (1973, pp. 114-115) analiza las similitudes entre este texto y las teorías de Praxágoras, los cnidios y los sicilianos, encontrando muchas semejanzas entre ellos.

fluir los humores de las venas a través del cuerpo como a través de un acueducto" (trad. F. Lisi, 1992, p. 242)[577]. Así, por medio de la acción cortante de los triángulos de fuego sobre el alimento (80d), que ya fue descrita en 56a-c —pasaje en el que se define este elemento como el más móvil, agudo y cortante, por lo que se le vincula con la pirámide "elemento y simiente del fuego" (56b5: εἶδος πυρ ὸς στοιχε ῖον κα ὶ σπέρμα)—, las venas se llenan de las sustancias cortadas por el fuego y se distribuyen en flujo por todo el cuerpo. El fuego y el aire son los principales elementos que intervienen en el proceso respiratorio-digestivo por ser los que mayor capacidad de movimiento poseen en virtud de la configuración de sus triángulos (58b); asimismo todo movimiento tiene su causa en el desequilibrio en el que se encuentran todos los cuerpos a causa de sus diferencias de tamaño (58c). Este principio funciona como una *hypothesis* (vid supra, p. 32, n. 45) de la que se deducen conclusiones concretas en un proceso de *dianoia*[578]. Por tanto, son principios generales físicos los que explican la fisiología humana, como defienden, entre otros, H. W. Miller (1962, pp. 176 y ss.) y G. E. R. Lloyd (1968, pp. 87 y ss.), lo que dota de una coherencia a la exposición sobre la fisiología humana, a pesar de que ha sido muchas veces puesta en tela de juicio.

El proceso de respiración y nutrición se describe como el movimiento de una rueda (79b7-c1: καὶ τοῦτο ἅμα π ᾶν οἷον τροχοῦ περιαγομένου γίγνεται διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι), en suma, una nueva mímesis de la circularidad que acompaña los procesos más excelentes del cosmos. Pareciera que a la excelencia de los movimientos circulares del alma humana, a imitación del movimiento del alma del mundo, le correspondiera una excelencia también circular en los dos procesos principales de la

---

[577] 78e5-79a4: ὁπόταν γὰρ εἴσω καὶ ἔξω τῆς ἀναπνοῆς ἰούσης τὸ πῦρ ἐντὸς συνημμένον ἕπηται, διαιωρούμενον δὲ ἀεὶ διὰ τῆς κοιλίας εἰσελθὸν τὰ σιτία καὶ ποτὰ λάβῃ, τήκει δή, καὶ κατὰ σμικρὰ διαιροῦν, διὰ τῶν ἐξόδων ᾗπερ πορεύεται διάγον, οἷον ἐκ κρήνης ἐπ᾽ ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας ἀντλοῦν αὐτά, ῥεῖν ὥσπερ αὐλῶνος διὰ τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν ποιεῖ ῥεύματα.

[578] H. W. Miller (1957, p. 109) afirma acerca de este enunciado acerca de la capacidad del fuego de penetrar a través del resto de sustancias por su rapidez y la agudeza del filo de sus triángulos: "This principle is basic to the process of *kenosis*, and consonant with the earlier discussion of the active properties of the four elements, where, in respect to their mobility, smallness of particle and sharpness of triangle, the first place is assigned to the particle of fire, the second to air, and the third to water".

fisiología, la respiración y la nutrición, ambos vinculados, por otra parte, con el calor. De nuevo aparece el propósito teleológico de Platón al final de esta compleja teoría sobre la fisiología de la respiración y la nutrición vinculadas con la sangre: la salud es el mantenimiento de un orden perfecto en el movimiento de llenado y vaciado del cuerpo (81a-e). A causa del desgaste que ejerce el medio sobre el cuerpo —idea también presente en médicos como Filistión de Lócride (Wellman 4) y en tratados hipocráticos como *Aires, aguas y lugares* (c. I, II et *passim*) o *Sobre la naturaleza del hombre* (c. 9)—, en el movimiento de vaciado (ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀποχωρήσεώς) de los principios elementales del cuerpo, los elementos tienden a reunirse con las masas elementales que les son afines, cumpliendo un enunciado físico general expuesto en el segundo relato de Timeo, el de la contribución de la necesidad (57b7-58a2). Este movimiento se hace posible por el desequilibrio y la heterogeneidad[579]. Las sustancias que se encuentran en la sangre (81a6: τὰ ἔναιμα) imitan la revolución del universo (81b1-2: τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φοράν). Cabe recordar aquí que el bien por naturaleza de las criaturas es la mímesis del cosmos, ya que su orden es de origen divino, de modo que esta τοῦ παντὸς μίμησις, en el plano de la fisiología humana se podría considerar un estado saludable. El movimiento de llenado del cuerpo (ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως) reintegra en el cuerpo las sustancias elementales que se han perdido, haciendo posible el estado de salud[580]. Este pasaje del

---

[579] 57e5-58a1: ἐν μὲν ὁμαλότητι μηδέποτε ἐθέλειν κίνησιν ἐνεῖναι. τὸ γὰρ κινησόμενον ἄνευ τοῦ κινήσοντος ἢ τὸ κινῆσον ἄνευ τοῦ κινησομένου χαλεπόν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, εἶναι: κίνησις δὲ οὐκ ἔστιν τούτων ἀπόντων, ταῦτα δὲ ὁμαλὰ εἶναί ποτε ἀδύνατον. οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν.

[580] En *Sobre la naturaleza del hombre* (c. 9) se incide en este mismo sentido, recomendando que la práctica terapéutica ha de saber compensar los movimientos de vaciado (*kenosis*) y llenado (*plesmone*) según la época del año, teniendo en cuenta las patologías más habituales por la *epikrateia* de cada una de las *dynameis* de la *physis* (frío-seco; caliente húmedo, caliente-seco; frío-húmedo) y el estado del paciente. Asimismo el médico Erixímaco en el *Banquete* (186c) se sirve de términos semejantes a los del tratado médico para referirse al vaciamiento y al llenado y define la medicina como “el conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo respecto a llenarse y vaciarse” (trad. L. Gil, 1983, p. 50). Cabe señalar que, al igual que buena parte de la fisiología y la medicina expuesta por Platón en el *Timeo* o el *Banquete*, el tratado médico *Sobre la naturaleza del hombre* expone una concepción de la salud que supone una síntesis de la teoría del equilibrio y la *isonomia ton dynameon* —aunque

Timeo sobre el mecanismo de la nutrición es especialmente importante, pese a su concisión, para entender la cuestión fisiológica del movimiento en el *Timeo*. Los movimientos de llenado y vaciamiento no son distintos del movimiento al que obedecen todas las cosas del universo y que conduce a cada una hacia lo que le es afín (81a2-4: ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν, ἣν τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό). Lo que se disuelve del ser humano se reintegra en lo que le es semejante, mientras que las sustancias que están en el interior del cuerpo humano, como si estuvieran debajo del cielo (81a7: ὥσπερ ὑπ᾽ οὐρανοῦ), están obligadas a reproducir el movimiento del cosmos. Como señala H. W. Miller (1957, p. 106), estas sustancias que están fuera del cuerpo (81a4-5: τὰ μὲν γὰρ δὴ περιεστῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς) son las mismas que Platón menciona en 33a3-5 (κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ᾽ ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ), pasaje en el que el dios decide que no quede nada fuera del mundo y lo hace inmune a la enfermedad y a la vejez [581]. Son precisamente la enfermedad y la vejez una consecuencia de la condición inestable del ser humano, debida a la presencia ineludible de la necesidad en el compuesto y terminan por acarrear la muerte corporal. Para H. W. Miller (ibídem, p. 107) τὰ περιεστῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς alude a los triángulos de los cuatro cuerpos elementales, como concluye: "His understanding of the cause of *kenosis*, that is to say, is on the level of physics". Todo el universo —y todas las criaturas— está sujeto a un movimiento continuo en el que todo lo afín se dirige hacia sí mismo, lo que se puede poner en paralelo con la cosmología de Empédocles (F. Lisi, 2009, p. 331), al menos en el dominio en el que el *sphairos* se destruye y los elementos se separan de las masas homogéneas, reuniéndose cada uno de los cuatro según el principio de atracción

---

haga gala de un moderado encefalocentrismo, vinculado principalmente con la descripción de los vasos sanguíneos— y la herencia de los *rizomata* de Empédocles. La idea del flujo corporal continuo es un factor de relación, asimismo, entre la fisiología de Platón —la imagen del oleaje en 43b5-6 (H. W. Miller, 1957, p. 104-105)— y la descripción patológica de la teoría humoral de Pólibo, así como un recurso constante en varios tratados hipocráticos (J. Jouanna, 1975, p. 257-258; 263; 265; 274-275).

[581] Sobre el efecto de las condiciones climáticas sobre el compuesto humano, cf. 67d7; 74b7, 74c4-5; 75e6-7; 76b7; 85d5; 88d2-3.

de lo semejante[582]. Aunque se entienda una analogía entre el movimiento (φορὰ) del alma y los del ciclo respiratorio-digestivo, no se puede inferir que haya intervención del *nous* en la *periosis* de la respiración, como la hay en el movimiento del οὐρανός. Como ya afirmara J. B. Skemp (1942, p. 50, n. 2): "This do not imply that the *periosis* caused by the *nous* in the same sense as the movement of the *ouranos* is so caused. Plato is really thinking only of the similar effects of the law of `like to like´ in the universe and in the digestive system: if the *ouranos* analogy were pressed, the bodily frame would have to rotate as a whole, and this even Platon does not suggest". Este pasaje es, ciertamente, uno de los más evidentes a la hora de trazar analogías entre el macrocosmos y el microcosmos (C. Joubaud, 1991, p. 81-82; L Brisson, 1998, p. 400). El cuerpo humano en sus procesos y movimientos aparece como uno de los elementos sujetos a un proceso de escala cósmica, a un movimiento que trasciende el ámbito concreto ya que está integrado en una estructura general unitaria, dado que los tejidos del cuerpo están compuestos de los mismos elementos que el mundo (F. Solmsen, 1950, pp. 445 y ss.)[583].

En este proceso el calor desempeña un papel crucial. Es el fuego interior del cuerpo el que, en el proceso de *plerosis*, gracias a la respiración (78e3) genera la sangre a partir de los alimentos ingeridos —vegetales exclusivamente según Timeo, como se verá en el siguiente punto— y la lleva a través de las venas por todo el cuerpo. Se ha visto a lo largo de este apartado la importancia del calor en la cosmología de Empédocles y en tratados médicos como *Sobre la naturaleza del hombre*, *Sobre el corazón* o *Sobre las carnes*, cercanos a un entorno médico de la Magna Grecia y que desarrollan determinados conflictos y discusiones que Platón dilucida en el *Timeo* (encefalocentrismo, cardiocentrismo, el papel de la sangre). Esta vinculación del calor con la vida se encuentra asimismo en Parménides (DK 28 A 26)

---

[582] A pesar de la comparación en este punto, son mayores las divergencias en este punto, ya que Platón no podría suscribir la negación de los conceptos de vida y muerte y la igualdad *physis-mixis* (Inwood 21: DK 8) dentro de un esquema regido por la *tyche*. Hay un interesante paralelo en el Corpus médico de esta noción de la vida como mezcla: *Sobre la dieta* I 4, 3.

[583] Como concluye H. W. Miller (1957, p. 108): "Plato´s theory of motion, thus, accounts for the perpetual motion of the elements within the cosmos and their change of region, and, consequently, for their impact upon the body, the cause of *kenosis* of the body. It likewise accounts, by analogy, for the movement of the elements of the body in *anachoresis* and *plerosis*, and their distribution `to their own kind´".

y cabe recordar la definición que hace Heráclito del alma como fuego (DK 22 B 36). Empédocles se hace eco de la afirmación de Parménides que vincula la muerte con el frío y la vida con el calor en su teoría sobre el sueño y la muerte (DK A 85). La idea del calor como principio fundamental del cosmos y con atributos divinos se encuentra en *Sobre las carnes* (c. 1-2), pero no parece una afirmación muy común al resto del Corpus hipocrático en el que precisamente se encuentran multitud de críticas a estos procedimientos tan generalistas. Seguramente es el *Timeo* uno de los testimonios más importantes sobre la adaptación fisiológica del calor, principalmente con relación a la respiración y a la nutrición, los dos procesos fundamentales expuestos con mayor detalle en la tercera parte del *logos* de Timeo de Lócride[584]. Lo que Platón no postula, crítico con los sistemas presocráticos por su uso de elementos materiales como principios generales de la *physis* (*Leyes* X, 889b; G. Naddaf, 1997, pp. 32 y ss.), es una vinculación directa entre el calor y el alma del mundo. Un principio tan carente de *nous* y *techne* como el calor no podía ser considerado un principio físico. Sólo el alma podía ser causa de movimiento y por ello su primacía sobre el mundo físico. Si bien el calor es fundamental en procesos como la respiración y nutrición, los de generación, envejecimiento y muerte dependen de la *chora*, de la realidad material de lo corpóreo, de modo que Platón, aunque asume y se sirve del calor como *dynamis* fundamental, reduce deliberadamente su importancia frente a otros esquemas cosmológicos (F. Solmsen, 1957, p. 123). El envejecimiento y la muerte (81c-e) sobrevienen por la incapacidad de los triángulos de continuar manteniendo una tensión "juvenil" en su tarea de dominación y corte de lo que proviene del exterior, de modo que son los

[584] Como apunta F. Solmsen (1957, p. 119) esta teoría del calor será desarrollada, como una crítica de Platón (*Sobre la generación de los animales* II, 3. 736b30-737a1), por Aristóteles en sus trabajos sobre biología: "In Aristotle the *thermon* is connected with the same functions. Its role in digestion is set forth in *De partibus animalium* (where `cooking´ takes the place of Plato´s `cutting´). Respiration is again the cooling of our inner heat, and the *De iuventute*, which covers this subject, gives us in fact a little bibliographical sketch of the vital heat, detailing its phases from its first appearance in the genesis of a living being to its final withering in death". Para Aristóteles no se puede confundir el calor vital con el fuego (*Sobre la generación de los animales* II 736b36-737a1: πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδειπνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ).

triángulos los que se ven divididos y dominados por lo que entra en el cuerpo y paulatinamente se va extinguiendo su capacidad hasta que sobreviene la muerte: una muerte, en este caso, sin enfermedad que resulta incluso natural y placentera (81e4-5: ὁ δὲ μετὰ γήρως ἰὼν ἐπὶ τέλος κατ ὰ φύσιν ἀπονώτατος τ ῶν θ ανάτων κα ὶ μᾶλλον μεθ᾽ ἡδονῆς γιγνόμενος ἢ λύπης); conclusión que antecede, precisamente, a la descripción de las enfermedades del cuerpo que comienza en 81e6 y finaliza en 86a8. Son los δεσμοί de la médula, en su separación, los que provocan la muerte. En ningún caso se afirma, como por ejemplo en *Sobre la naturaleza del hombre* 12, que sea la extinción del calor lo que provoca la muerte del ser humano (81d4-7: τέλος δέ, ἐπειδὰν τ ῶν περ ὶ τὸν μυελὸν τριγώνων ο ἱ συναρμοσθέντες μηκέτι ἀντέχωσιν δεσμοὶ τῷ πόνῳ διιστάμενοι, μεθιᾶσιν τοὺς τῆς ψυχῆς αὖ δεσμούς).

Platón concibe el cuerpo como un proceso de flujo continuo[585]. Mientras este proceso de flujo se encuentra en condiciones de balance y equilibrio, se goza de buena salud, según la tradicional concepción de la salud como punto medio, fundamental en la ciencia médica desde, al menos, Alcmeón de Crotona. Es, por tanto, el mantenimiento del equilibrio entre vaciamiento y llenado el cometido final de cualquier actividad terapéutica dirigida al cuidado del cuerpo. La medicina — θεραπεία, no se menciona la *iatreia* ni la *techne iatrike*, acaso porque la propuesta platónica implica tanto el alma como el cuerpo[586]— propuesta por Platón en 88c7-d1 (κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος) y en 90c6-7 (θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι) está basada en la imitación, al igual que la poética expuesta en la primera parte del diálogo y la retórica que ejemplifica el *eikos logos* como mímesis. La salud del alma, como ya se ha tratado en capítulos anteriores de este trabajo, reside en la imitación de las revoluciones del alma del mundo (47a-e; 90c-d). Por otra parte, y en una afirmación que podría resultar paradójica, pero que es plenamente consecuente con lo expuesto en el *Timeo*, la salud del cuerpo consiste en la

[585] H. W. Miller (1957, p. 112) apunta: “The physical body is, in essence, process, a complex of unceasing motions, of motion of the particles or elements in place (*phora*) and the qualitive alteration arising from that motion (*alloiosis*)”.

[586] En *Timeo* 88b5-6 se refiere a esta misma terapia como σωτηρία: μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς. Precisamente el error de los médicos, como se expone en 88a-b, radica en atender sólo a los flujos corporales y no al desequilibrio que se produce entre alma y cuerpo, que es causa real de enfermedades.

imitación de la *chora* (88d6-89a1)[587], de una *chora* ordenada y que corresponde con el estado en el que la divinidad, como aparece en el mito del *Político*, se encuentra a los mandos del timón y no ha abandonado las regiones del mundo (*Político* 272e-273a); una *chora*, por otra parte, en perfecto orden, tal y como ha quedado tras la labor de persuasión y coerción del dios (48a-b). El deseo propio del alma es el de conocimiento y el del cuerpo, de alimento (88a8-b3: διττῶν ἐπιθυμιῶν ο ὐσῶν φύσει κατ ᾽ ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως), hay, por tanto, que generar un estado que integre ambos para lograr el equilibrio en el movimiento y la salud (88b7-c1: ἰσορρόπω κα ὶ ὑγιῆ). Es precisamente esta característica del equilibrio mayor (ἰσορροπώτατον)[588] la que en *Político* 270a (ὥστε ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας δι ὰ δὴ τὸ μέγιστον ὂν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ μικροτάτου βα ῖνον ποδ ὸς ἰέναι) se atribuye al mundo puesto en movimiento por el dios, que por la excelencia de su orden es capaz incluso de marchar a la inversa en orden durante un margen de tiempo, una vez que ha sido abandonado por el dios. Después de que se ha desconfigurado ese orden, paulatinamente, este movimiento inverso (ἀνάπαλιν) es el que genera el cataclismo que destruye el mundo (*Político* 272e: τὸν δ ὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία), lo que es el resultado del dominio del elemento corporal sobre el orden divino (*Político* 273b: τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς

---

[587] ἐὰν δ ὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ παντὸς τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις, καὶ μετρίως σείων τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη κατὰ συγγενείας ε ἰς τάξιν κατακοσμῇ πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ τοῦ παντὸς ἐλέγομεν, οὐκ ἐχθρὸν παρ᾽ ἐχθρὸν τιθέμενον ἐάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθὲν ὑγίειαν ἀπεργαζόμενον παρέξει.

[588] La *chora* antes de la intervención ordenadora del demiurgo es presentada en 52d-53a como un elemento sin balance ni equilibrio. Th. J. Tracy (1969, p. 85): “Here the various powers, hot, cold, moist, dry, etc., exist in complete disorder, distinguished from their later condition by the fact that they are not similar (*homoia*) or evenly balanced (*isorropai*) or in equilibrium (*isorropein*), moving and being moved irregularly (*anomalos*), without proportion or mesure (*alogos kai ametros*). Such, we may presume, would be the condition to which the cosmos would return if its internal proportion and equilibrium were broken up by disease and old age, a condition which represents for Plato, as for the medical writers, the opposite of well being or health”.

συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι)[589]. Este estado genera una enfermedad que provoca la intervención del dios (273e: τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ᾽ ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται)[590]. En *Timeo* 82c la causa de las enfermedades más graves es la reversión del orden de composición que rige la médula, la sangre, los huesos, la carne y los tendones, en suma, cuando se forman en sentido inverso (82c5-7: τὰ δὲ μέγιστα τῶν νοσημάτων τῇδε χαλεπὰ συμπέπτωκεν: ὅταν ἀνάπαλιν ἡ γένεσις τούτων πορεύηται, τότε ταῦτα διαφθείρεται). Como señala A. E. Taylor (1928, p. 591): "when the *deuterai systaseis* are formed in the order just described, we have health, but when the order is reversed, as e. g., when the quality of the blood is affected by action of the flesh on it, you get a grave disease. If anything sets up descomposition in the flesh and the diseased flesh in turn infects the blood, it gives the blood a saline character, and this leads to the formation of various kinds of bile, phlegm and serum". Esta idea de la reversión del orden natural como causa de las mayores enfermedades se repite en 84c5-7, vinculada aquí con la médula (τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς θάνατον τῶν νοσημάτων ἀποτελεῖ, πάσης

[589] Asimismo: 273c-d: χωριζόμενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύτατα χρόνον ἀεὶ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν τἀγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὑτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὑτῷ.

[590] En *Timeo* 33a3-5 (ἔτι δὲ ἵν᾽ ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ᾽ ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ), el dios evita que el contacto con elementos exteriores afecte al mundo, envejeciéndolo y enfermándolo, como sucede con el cuerpo humano, haciendo que todos los elementos queden en su interior y no haya nada exterior que lo desgaste. Ya Proclo (*In Platonis Timaei commentaria* II, 63. 12-16) estableció esta relación entre el estado de bonanza del universo y la *symmetria* de los elementos que en él se encuentran. Th. J. Tracy (1969, p. 83) interpreta el pasaje 32d-33a como un eco de las enseñanzas de la medicina hipocrática acerca de la influencia del entorno en el desarrollo de las enfermedades a causa de la pérdida de la *symmetria* de los elementos y de las *dynameis* corporales por la acción climatológica externa. "Since the universe, being without environment, is not subject to dissolution and decay, Plato nowhere describes the cosmic body as it would be in a state of disease and death" (ibídem, p. 84).

ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης). Si la médula es quien alberga los movimientos del alma inmortal, la parte del ser humano que está en un mayor contacto con el orden natural, con el *kosmos*, si recibe daños, estos producen la mayor alteración en el hombre. En el *Timeo*, en buena lógica, las enfermedades más graves están producidas por los elementos más importantes, idea que refleja la medicina hipocrática (*Sobre la enfermedad sagrada* 6). Mas la diferencia es clave: el principio fundamental del *Timeo* es metafísico, no biológico, lo cual separa a Platón de la medicina del Corpus médico y encuadra su labor en un plan teleológico general. Hay, por ello, una analogía entre el relato del *Político* y el del *Timeo*, basado en una *epikrateia* de la necesidad —el elemento corporal— sobre el cosmos elaborado por la divinidad. Cabe señalar, además, que Platón recurre a una imagen marina en ambos diálogos para referirse a ese momento de cataclismo, de turbación. Un cuerpo desbordado por el exceso de actividad de un alma, una situación en la que el equilibrio se ha perdido, se convierte en un barco que pierde el control sobre sí mismo a causa de las corrientes (88a4-5: ἰδίᾳ δι᾽ ἐρίδων καὶ φιλονικίας γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα σαλεύει, καὶ ῥεύματα ἐπάγουσα); de manera análoga se expresa la relación entre la divinidad y el mundo en términos de timonel y nave en el *Político* (272e: ὁ μὲν κυβερνήτης , οἷον πηδαλίων ὄακος ἀφέμενος; 273c: μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου) y la imagen marina aparece en el momento del cataclismo (273a: θορύβων τε καὶ ταραχῆς ἤδη παυόμενος καὶ τῶν σεισμῶν γαλήνης ἐπιλαβόμενος εἴς τε τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ κατακοσμούμενος ᾖει; 273d-e: ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύῃ). En estos pasajes Platón recurre a una metáfora bastante recurrente en la tragedia: la del gobernante como timonel de la nave de la *polis* (e. g.: *Siete contra Tebas* 1-3: χρὴ λέγειν τὰ καίρια / ὅστις φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως / οἴακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνῳ; *Edipo rey* 23 y ss.: πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾷς, ἄγαν / ἤδη σαλεύει κἀνακουφίσαι κάρα / βυθῶν ἔτ᾽ οὐχ οἵα τε φοινίου σάλου).

Por otra parte, el concepto de salud que se defiende en el *Timeo* como equilibrio entre alma y cuerpo resulta equiparable al expuesto en el *Filebo* (25e-26b), ya que en ambos diálogos es el resultado de la obra de la inteligencia (M. Moes, 2000, p. 115). En *Filebo* 23c-25e, Sócrates menciona diferentes ejemplos de buenas mezclas entre ilimitado y límite, aquello que impone un número y genera un orden y una proporción

(25e1-2: ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται). La salud es definida como una correcta armonización de principios opuestos (25e5-6: ἆρα οὐκ ἐν μὲν νόσοις ἡ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγιείας φύσιν ἐγέννησεν). Al igual que la combinación entre lo agudo y lo grave genera la perfección musical (26a2-3: ἅμα πέρας τε ἀπηργάσατο καὶ μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο), la mezcla ordenada del frío y el calor genera moderación y proporción (26a5-6: καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσιν καὶ πνίγεσιν ἐγγενομένη τὸ μὲν πολὺ λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο). Toda esta armonía y orden es obra de la diosa que "al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite" (trad. M. A. Durán, 1992, p. 49)[591]. La exposición de este pasaje del Filebo pivota verbalmente sobre dos términos determinantes en los pasajes que se han analizado *supra* del *Timeo* y el *Político* y que definen, por una parte, la actividad divina y, por otra, el estado de orden y proporción que genera: el verbo ἀπεργάζομαι y el adjetivo σύμμετρος[592].

En 25d-e, el verbo ἀπεργάζομαι se vincula asimismo con la imposición del número como condición del orden y la proporción (τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται)[593]. En *Político* 273e el dios regresa al timón del mundo después del cataclismo y lo ordena, haciéndolo inmortal y sin vejez (πάλιν ἕφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ᾽ ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται). En *Timeo* 28a6-b1, el dios fabrica la mímesis que es el mundo generado a partir del modelo ideal (ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν); en 30b4-6 (διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ᾽ ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον

[591] ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ᾽ ἔθετο.

[592] Sobre σύμμετρος, cf. supra, **p. X**.

[593] Cf. asimismo 26a: ἅμα πέρας τε ἀπηργάσατο καὶ μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο.

ἀπειργασμένος) la acción de la divinidad es la composición del mundo mediante la incorporación de un alma en este, a fin de que la obra llegue a su máxima perfección: en suma, la implantación del orden y de la armonía regular, lo que implica la entrada del número, al igual que en los pasajes del *Filebo* comentados anteriormente. Son más de treinta los contextos en los que aparece el verbo ἀπεργάζομαι en el *Timeo*. El más claro, quizá, en el que la obra divina se muestra como la introducción de un límite en lo ilimitado es 41d1-2 (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα), donde los seres vivos surgen del entrelazamiento de estos dos principios. Dentro del apartado fisiológico, cabe destacar el pasaje en el que se explica la construcción del cuerpo alrededor de la médula (73d6-7: καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπηργάζετο), lo que supone una mezcla armónica producida por un dios a partir de límite e ilimitado, según el esquema de las cuatro causas del *Filebo*; en 75b8-c2 (ἀναλογιζομένοις πότερον πολυχρονιώτερον χεῖρον ἢ βραχυχρονιώτερον βέλτιον ἀπεργάσαιντο γένος) se construye la cabeza de la mejor forma, sin carne y con hueso poroso, para que no se entorpezcan los movimientos del alma inmortal e inteligente, al igual que se hace con el cuerpo en 75c1-2; en 79e7-9 (τὸ δὲ τὰ αὐτὰ πάσχον καὶ τὰ αὐτὰ ἀνταποδιδὸν ἀεί, κύκλον οὕτω σαλευόμενον ἔνθα καὶ ἔνθα ἀπειργασμένον ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τὴν ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν γίγνεσθαι) es el movimiento circular de llenado y vaciado alrededor del cuerpo lo que provoca la inspiración y la espiración; en 81c5-6 (μέγα ἀπεργάζεται τὸ ζῷον τρέφουσα ἐκ πολλῶν ὁμοίων) es la acción de los triángulos de fuego sobre los alimentos (81c5: ἐπικρατεῖ) la que hace crecer el cuerpo humano; finalmente, la imitación del movimiento de la *chora* —el principio corporal-espacial ya ordenado— es la condición necesaria para el equilibrio entre el alma y el cuerpo: en suma, la excelencia del ser humano se mide en su capacidad de mímesis[594]. Siendo dos los principios del

[594] Cabe traer a colación aquí el comentario de A. E. Taylor (1928, p. 625) a este pasaje: "There is a playful point in recalling the epithets of the universal *hypodoche*. Nurses notoriously keep shaking their charges up and down and dandling them by way of keeping their bodies right, and the vibration of the *hypodoche*, the *tithene geneseos*, is playfully likened to this dandling. Cf. *Laws* 790c5, where Plato commends the practice and says that infants ought never to be left quite still; they should spend day and night as though they were always at sea `rocked in the cradle of the deep´. T. would have adults reach the same result by appropriate physical exercises".

mundo y existiendo una jerarquía entre ambos el deber de ser humano es convertirse en un espejo que refleje ese orden generado por la divinidad (88e2-89a1: καὶ μετρίως σείων τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμῇ πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ τοῦ παντὸς ἐλέγομεν, οὐκ ἐχθρὸν παρ᾽ ἐχθρὸν τιθέμενον ἐάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθὲν ὑγίειαν ἀπεργαζόμενον παρέξει). Como señala C. Joubaud (1991, p. 228) "Le rappel de la *chora* n´a d´autre but que celui de montrer la nécessité du movement perpétuel et le lien puissant unissant microcosme et macrocosme". El cuerpo está sometido a movimientos que provienen de su interior y del exterior (*Timeo* 88d1-4), de modo que no ha de permanecer nunca en reposo para encontrar su proporción efectiva, bien mediante la matemática, la música y la filosofía como tareas del alma, bien mediante la gimnástica (L. Brisson, 1998, pp. 430-431)[595]. La salud aparece como resultado de un obrar, de un cuidado y de una actividad que consiste en acomodar lo afín con lo afín, la imitación y, en última instancia, la conservación mediante la *therapeia* de la labor ordenadora del demiurgo[596].

IV, 2, 5. Coda: dieta y metempsícosis. Sobre la carne y las plantas

El color rojo de la sangre es producto de la acción del fuego sobre la humedad de los alimentos (80e). La carne y los tendones, finalmente, tienen su origen natural en la propia sangre (82c7-8: κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες μὲν καὶ νεῦρα ἐξ αἵματος γίγνεται): "los tendones de la fibrina por afinidad; la carne del coágulo que se genera

---

[595] Esta combinación entre cuidado del alma y del cuerpo resulta análoga a la clasificación de tipos de *therapeiai* del alma y del cuerpo que se expone en *Gorgias* 461b-465e. Cf. E. R. Dodds, 1959, pp. 224 y ss.; M. Moes, 2001, pp. 32-34.

[596] C. Joubaud (1991, p. 229): "Le lien entre l´organisme et l´univers se justifie par le fait que ce mouvement sans fin assure la rencontré du semblable avec le semblable et l´arrangement parfait de cet organisme: ce movement assure non pas l´agencement premier tel qu´il est, mais son maintien dans le temps. Il ne s´agit pas de remplacer l´oeuvre des jeunes dieux, il importe d´assurer la meilleure conservation posible de l´organisme. C´est pourquoi Platon utilice les images de la guerre et de l´amitié, mises en relation l´une avec la maladie et les douleurs qui l´accompagnent, et l´autre avec la santé pour mettre davantage en relief l´harmonie nécessaire et la pratique de l´hygiene quotidienne qui en est la condition vitale".

cuando se separan las fibrinas" (trad. F. Lisi, 1992, p. 247)[597]. Es interesante que la alimentación a la que remite Platón, en el pasaje en el que expone como se transforma el alimento en sangre, sea vegetariana: frutos y vegetales (80d8-e1: τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης ἃ θεὸς ἐπ᾽ αὐτὸ τοῦθ᾽ ἡμῖν ἐφύτευσεν, εἶναι τροφήν). Taylor (1928, p. 582) asume el vegetarianismo como la mejor dieta posible y vincula este pasaje con Empédocles (Inwood 126: DK 136 e Inwood 128: DK 137). No cabe duda de que el vegetarianismo está estrechamente vinculado con la doctrina de la transmigración y rencarnación de las almas en animales que se va a exponer al final del *Timeo* (91d)[598]. Por otra parte, estas implicaciones del vegetarianismo están relacionadas con el pitagorismo y el orfismo (C. H. Kahn, 2001, pp. 19-22)[599]. En 76e7-77a5 se expone la causa de la necesidad de alimento. El ser humano pasa la vida entre fuego y aire (77a1:

---

[597] Taylor (1928, p. 591) encuentra un problema en este pasaje. En 74c se ha afirmado que la carne es una mezcla de agua, fuego y tierra a la que se añade un fermento de ácido y sal (74c: ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ συμμείξας καὶ συναρμόσας, ἐξ ὀξέος καὶ ἁλμυροῦ συνθεὶς ζύμωμα ὑπομείξας αὐτοῖς), mientras que en 82d se dice que la sangre —la acción de los triángulos de fuego sobre el alimento—es el origen de la carne, una vez que se la sustraído a la primera de la sustancia que genera la fibrina. Taylor concluye: "The two accounts do not seem easily reconcilable, and I suspect that Plato has taken the details of his physiology from more than one medical work".

[598] L. Brisson (2001, p. 63), en cambio, contrario a cualquier asociación de Platón con el pitagorismo, no vincula el vegetarianismo con la la transmigración. Entiende que el pasaje es "particulièrement difficile", ya que se asocia el alma vegetal a la tercera especie del alma humana "sans prendre la peine de préciser de quelle façon et sans expliquer quel type de rapport pourrait exister entre le règne végétal et le règne animal. Si les aides du démiurge font venir à l´existence les végétaux, c´est pour qu´ils servent de nourriture à l´être humain; peut être faut-il voir là une justificaction du végétarisme".

[599] W. Burkert (1972, p. 180): "That the `Pythagorean life´ developed from living custom, with all its complexity and paradox, rather than from clearly articulated doctrine, can be seen very clearly in the rules about abstinence from meat. The self evident corollary of the doctrine of *metempsychosis* would have to be complete vegetarianism. Empedocles drew this conclusion, and according to Eudoxus, Pythagoras was not only a vegetarian but avoided any association with butchers and hunters".

ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι)[600], de suerte que su vida está expuesta al desgaste que ejercen estos dos elementos, para contrarrestar esto, los dioses crean los seres vegetales, tan antiguos como el ser humano, al menos en sus especies salvajes, anteriores a la agricultura, y anteriores a la mujer y a los animales[601]. Como indica J. B. Skemp (1947, p. 54): "Men and plants are both brought into being by the lesser gods and may be contrasted in this respect with women and animals, who arise subsequently from men by degeneration". Las plantas son συγγενῆ de la naturaleza humana y es por ello por lo que pueden —y deben— ser ingeridas. Hay una inversión entre el hombre y las plantas: si el primero tiene raíz divina, las segundas son de raíz terrestre (90a5-7: πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες)[602]. Las plantas poseen cierta clase de sensación (77a4-5 τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσιν κεραννύντες), quizá la que posee todo cuerpo por el hecho de serlo (64a2-3: τῶν κοινῶν περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθημάτων τὸ τῶν ἡδέων καὶ τῶν ἀλγεινῶν αἴτιον): la misma sensación, centrada en el dolor y en el placer, que corresponde a la tercera especie del alma (77b5-7: ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν). Al no tener *nous*, ni *doxa*, ni *logismos*, no poseen movimiento propio, frente al ser humano, y se encuentran enraizadas en un lugar (77c3-5: διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστιν τε οὐχ ἕτερον ζῴου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγεν διὰ τὸ τῆς ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι).

---

[600] Para Taylor (1928, p. 541) esto es una alusión al clima, para J. B. Skemp (1947, p. 54), en cambio, el fuego y el aire son los triángulos más cortantes y se basa en el comentario de Galeno al *Timeo* (ed. Daremberg, p. 8) para apoyar esta interpretación del pasaje.

[601] ἐπειδὴ δὲ πάντ᾽ ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζῴου συμπεφυκότα μέρη καὶ μέλη, τὴν δὲ ζωὴν ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι συνέβαινεν ἐξ ἀνάγκης ἔχειν αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπὸ τούτων τηκόμενον κενούμενόν τ᾽ ἔφθινεν, βοήθειαν αὐτῷ θεοὶ μηχανῶνται. τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσιν κεραννύντες, ὥσθ᾽ ἕτερον ζῷον εἶναι, φυτεύουσιν: ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχεν, πρὶν δὲ ἦν μόνα τὰ τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα.

[602] Como señala J. B. Skemp (1947, p. 55) los animales aún no han sido creados, de modo que no caben semejanzas entre plantas y animales, frente a Anaxágoras (Plutarco, *Cuestiones naturales* 911d). Cf. Taylor, 1928, p. 632.

Son los dioses los que crean las plantas para alimento humano en un acto de dominio de la inteligencia para controlar y ordenar la necesidad (J. B. Skemp, 1947, p. 54), de modo que, dentro del esquema que desarrolla Platón en el *Timeo*, cabe entender esto como un imperativo ético (T. K. Johansen, 2004, p. 17), dado que el mundo está ordenado *pros to beltiston* (29e-30a): la necesidad de alimentarse exclusivamente de vegetales o, por decirlo de otro modo, el vegetarianismo es connatural a la especie humana; al igual que analógicamente son el estudio y la imitación de los movimientos regulares del alma del mundo los que mantienen "sana" la especie inmortal del alma implantada en el ser humano. Por otra parte, el modo de vida vegetariano es el más alejado de los excesos alimenticios, muy ligados con el modo de vida de Sicilia y la Magna Grecia (*República* III 404d y *Carta VII* 326b). Esta dieta mantiene el cuerpo delgado, lo que, por otra parte, impide que se llene de carne y mantiene las zonas según la constitución natural generada por los dioses: la más afín a un mantenimiento óptimo de los movimientos del alma. Una buena dieta, por todo ello, impide que la inteligencia y la sensación se abotarguen y se vuelvan una más torpe y la otra insensible respectivamente (*Timeo* 74e). La carne y los tendones tienen su origen natural en la sangre (82c7-8: κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες μὲν καὶ νεῦρα ἐξ α ἵματος γίγνεται). Varios textos sobre Pitágoras apuntan a una situación semejante a la que expone Platón. Así Diodoro de Sicilia (X, 6) afirma: "Pitágoras creía en la transmigración de las almas y defendía la abstinencia de comer carne, diciendo que el alma de todos seres vivos pasa después de la muerte a otros seres" (trad. D. Hernández de la Fuente, 2010, e.p.). Porfirio en la *Vida pitagórica* (34-35; 43-45) expone la dieta de Pitágoras, en la que hay un ausencia absoluta de carne, excepto en determinados contextos sacrificiales y, en esos casos, sólo se alimentaba de determinadas partes. La dieta de Pitágoras, al igual que la de Platón, evita el aumento de peso y la concentración de carne en zonas animadas. Así señala Porfirio, *Vida pitagórica* 35: "Por ello conservaba su cuerpo siempre igual guardándose según estas reglas, y nunca estaba saludable ni tampoco enfermo, nunca gordo o aumentando de peso, ni flaco o disminuyendo" (trad. D. Hernández de la Fuente, 2010, e.p.)[603].

[603] Sobre el vegetarianismo de Pitágoras y sus consecuencias sobre la inteligencia y una disposición corporal sana, cf. asimismo, Jámblico, *Vida pitagórica* 13 y Diógenes Laercio VIII, 13. Sobre la importancia de la médula, central en el crecimiento y desarrollo del ser humano y la abstinencia de comer habas, cf. Porfirio, *Vida pitagórica* 43-44.

Esta norma alimenticia aparece, asimismo, aunque en un cierta pintura ideal, tanto en *República* II 372b-d, en el esbozo de la primera ciudad, como en *Leyes* VI 782a-d, asociada al modo de vida órfico, y en *Político* 271e (ὥστε οὔτ᾽ ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν) y 272a (καρποὺς δὲ ἀφθόνους εἶχον ἀπό τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ᾽ αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς) como la que era norma bajo el reino de Cronos[604]. Esta ausencia de στάσις, unida a la de enfermedad, durante el reinado de Cronos (*Político* 270e-271a), establece una conexión con *Timeo* 81e7 (ἢ διὰ τῶν φλεβῶν εἰς τὴν κάτω συνωσθεῖσα ἢ τὴν ἄνω κοιλίαν, οἷον φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασάσης ἐκ τοῦ σώματος ἐκπίπτουσα, διαρροίας καὶ δυσεντερίας καὶ τὰ τοιαῦτα νοσήματα πάντα παρέσχετο) y 82a7 (στάσεις καὶ νόσους παρέχει), dos pasajes en los que se exponen las causas de las enfermedades. El momento que corresponde a Platón es el de la ausencia del dios en el mundo, de ahí que tanto la inestabilidad política como la enfermedad sean dos muestras del paulatino dominio de la *chora* en el cosmos, de un estado del mundo en el que este se olvida paulatinamente del orden en el que lo dejó el dios, de modo que el elemento corpóreo se hace con la mezcla generando una situación defectuosa e injusta (*Político* 273b-c). Esta carencia y este estado de abandono es lo que hace necesaria la filosofía y la asunción del poder por parte de los filosófos (F. Lisi, 2004, p. 89); también es lo que fundamenta, en última instancia, el *eikos logos* del *Timeo*, desvelar cómo en el orden de la naturaleza, independientemente del estado de desorden o enfermedad en el que se encuentre, subyace la mano de la divinidad, una mano que es artífice, en el sentido más etimológico del término, y cuya tarea es la más perfecta obra de arte que cabe conseguir.

[604] J. B. Skemp (1947, p. 54) entiende que el vegetarianismo pertenece a un estado ideal humano o a una edad de oro y que la permisividad sobre el consumo de carne en *República* III 404b-c muestra que "such inconsistent meat-eating was probably condoned by `broad-minded´ Pythagoreans as well as by Plato".

V. CONCLUSIONES

I

Dentro de la procelosa —para el lector— y alambicada construcción del *Timeo*, en este trabajo se ha pretendido defender, principalmente, una lectura vinculada con dos ejes fundamentales: por una parte la idea de representación, de mímesis, como punto de partida y problema de fondo en la construcción del *logos peri physeos*, histórico y político, quizá los tres puntos centrales de la trilogía inconclusa: *Timeo*, *Critias*, *Hermócrates*; por otra, identificar las raíces y buscar huellas que del pitagorismo y la fisiología de la Magna Grecia quedan en el *logos peri physeos* expuesto en el *Timeo*, una cuestión complicada y polémica. La tesis que aquí se defiende intenta explicar cómo Platón elabora un espacio filosófico nuevo a partir de materiales antiguos. Su interés a la hora de abordar la fisiología anterior radica en las metodologías que se han desarrollado en ciertos *logoi* para acceder al núcleo de la composición del mundo y explicar su formación. Platón va a servirse de ellas con un fin distinto: generar un *logos peri physeos* que dé cuenta del surgimiento del cosmos como producto de la acción artesana de un dios; de la presencia divina que se encuentra en la base de todo proceso natural, a partir de la armonización e introducción del número y la proporción (aritmética y geometría) presente en todos los seres físicos; de la posibilidad, por tanto, que tiene el *logos* humano de acceder al *logos* que subyace al mundo de la génesis por el origen divino del alma inmortal, aunque el alma-cuerpo del mundo —la criatura animada y divina— sea superior ontológicamente al de los seres humanos; de la capacidad de establecer un discurso (el *eikos logos*) que dé cuenta del mundo en unos parámetros de verdad y racionalidad suficientes como para ser considerado conocimiento (*dianoia*), no mera opinión: hay una proporcionalidad entre el mundo y el *logos*: lo que diferencia la *episteme* del *eikos logos* es lo mismo que media entre la perfección de las formas y su encarnación física, la acción del demiurgo de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible; de las razones que convierten al ser humano en un ser distinto dentro de todos los seres físicos, superior por disponer de una especie inmortal del alma que se convierte en un imperativo ético-político durante su existencia, ya que la única existencia *kata physin* es vivir de acuerdo con ese principio divino que hay en el hombre: la mímesis se desplaza del plano del discurso al de la vida y el único modo excelente de llevar esta a cabo es mediante la *homoiosis theo*; este principio divino que

hay en el hombre es lo que determina su configuración corporal, desde la forma redonda del cráneo y su posición superior en el cuerpo, hasta las funciones del corazón y el hígado, en tanto sedes de las dos especies mortales del alma y asiento de funciones que combinan lo fisiológico, lo ético y lo político; por último, la escatología en tanto sistema de reintegración de las almas al mundo, bien en seres humanos, bien en animales inferiores, de acuerdo con el mantenimiento o la degeneración de los movimientos circulares de la especie inmortal del alma.

Desde el mismo comienzo del *Timeo* se pone en tela de juicio el estatuto del relato, o mejor aún, de quién está capacitado para desarrollar un relato sobre el mundo y sus acontecimientos. Este relato, se opone al tradicional de la poesía y de la sofística (19b-e) por una serie de problemas que tienen que ver con la clase de mímesis que ambas disciplinas encarnan. Sócrates expone que frente a estos fracasos y tergiversaciones de la buena mímesis, queda la que representan los asistentes al encuentro, los que por naturaleza y educación están capacitados para la filosofía y la política. En ese día se celebra la fiesta de la diosa (21a) y el relato de Critias pone ese momento de festividad en relación con una lejana fiesta de la Kureotis en la que el abuelo de Critias recordó ante su nieto el encuentro de Solón con el sacerdote egipcio y este le transmitió el relato de la Atenas primordial: cómo el imperio belicoso de la Atlántida amenazaba esa cuenca del mar y cómo Atenas lo detuvo gracias a su virtud guerrera. El relato de los ciudadanos de esa Atenas primordial armoniza completamente y no desentona con el expuesto por Sócrates el día anterior al encuentro que narra el *Timeo* (21d). La festividad de la diosa enmarca, a su vez, esa historia verdadera: una historia en la que el criterio de verdad no es la fidelidad a unos acontecimientos pasados, sino la adecuación del relato al orden natural que rige el mundo: en suma, su estatus como creación divina. Los tres *hetairoi* —Timeo, Critias y Hermócrates, aunque este no parezca que tenga intención de hablar en el *Timeo*— se disponen a obsequiar a Sócrates con sus *logoi*, en pago por el suyo del día anterior. Estos *logoi* parten de la génesis del mundo y la del hombre hasta llegar a los ciudadanos de aquella ciudad desaparecida que se ha de convertir en paradigma de mímesis para la Atenas del presente. La adecuación entre verdad y relato queda por tanto puesta en la mesa de juego como una necesidad. Lo que Platón desarrolla es un complejo mecanismo mimético, el *eikos logos*, en el que se encarna esta adecuación a la vez que se describe el modo en el que el mundo ha llegado a ser lo que es y tal cual es. Mas, en el fondo, lo que importa no es sólo —aunque también es crucial— la

descripción del mundo desde parámetros físicos, sino la demostración de la *kalokagathia* del cosmos: su necesaria belleza y su grado de perfección, que Platón, como se ha visto en este trabajo, se afana en explicar, no son sino la demostración de la bondad de la divinidad que lo que ha generado. Una bondad que se muestra en el mundo como el orden inmanente a toda la *physis* y que determina tanto la perfecta rotación de las esferas planetarias, cuanto el don divino de la visión o la estructura esférica del cráneo que aloja la especie inmortal del alma. Los relatos, los buenos *logoi*, se convierten en *exegetes* y *syggeneis* de aquello que explican (29b-c) y ese será el cometido de Timeo: elaborar uno que se mantenga en los cauces de verdad que le corresponden a la creencia, al discurso sobre lo generado.

El primer capítulo de este trabajo se centra en este punto: cuáles son las condiciones que enmarcan la veracidad del relato, comparando el discurso histórico-arqueológico de Critias con el *logos peri physeos* de Timeo. Por otra parte, se analiza asimismo la importancia del contexto religioso de la festividad de la diosa y la excelencia de los presentes en comparación con los *logoi* que generan poetas y sofistas, algo que acerca el *Timeo* a la *República*. Asimismo la mímesis del *Timeo* se relaciona con la categoría de *eidolon* expuesta en el *Gorgias* y el *Teeteto*. Dentro del relato de Critias, además, Egipto posee una especial importancia, al igual que en otros diálogos de Platón donde aparecen referencias a ese lugar tan importante para la configuración intelectual de los griegos, como cuna de *nomothetai* y de diferentes ciencias. En el segundo apartado de este capítulo se aborda el contexto religioso del *Timeo* y sus vínculos con los poemas hesiódicos, a la luz de las recientes investigaciones de D. Sedley, E. Pender, Ch. Rowe, A. Capra o M. Regali (recopiladas por G. R. Boys-Stones y J. H. Haubold en un volumen publicado en 2010). En este apartado se critican algunas conclusiones y aspectos hermenéuticos de estos trabajos, principalmente los referidos al modo en que se establece esa especie de *hieros gamos* entre el demiurgo y la *chora* y la importancia de la persuasión y la coerción en el proceso de ordenación del mundo.

Finalmente se analiza el trasfondo religioso del *eikos logos*, una ofrenda poética al demiurgo, el *poietes* del universo. Este *logos* está dirigido en lo más profundo por una intención teleológica y escatológica, hasta tal punto que cabe entender la *ekphrasis* del cosmos como un movimiento real del alma que se pone en el lugar del todo y toma conciencia de su parentesco con el cosmos. La necesidad que se impone después del análisis de la estructura profunda del cosmos es la adecuación de

los movimientos del alma a los pensamientos y revoluciones del universo, mediante la semejanza entre lo que piensa (alma) y lo pensado (mundo). Del estudio de la *physis* se obtiene, por tanto, un imperativo ético: el de la mímesis de lo divino. Así la intención del *logos* de Timeo trasciende la lectura ontológico-epistemológica en la que suele incurrir la mayor parte de la crítica y se convierte también en la respuesta de un místico, un iniciado en el orden del mundo, ante la belleza y perfección del orden que contempla, lo cual no es del todo frecuente en el resto de la filosofía griega anterior, ni posterior, a Platón.

Es en torno a la idea de mímesis, por tanto, donde pivota el *eikos logos-eikos mythos*: ya que el hombre no puede imitar la naturaleza en el orden de la producción real, en la génesis, ha de hacerlo en el orden del discurso, principalmente porque toda acción propiamente humana ha de buscar imitación de lo divino, ya entendida como la *homoiosis theo* expuesta en *Teeteto* (176b), ya la *syggeneia* entre las facultades "dones divinos" de la vista y el oído y las revoluciones perfectamente estables del mundo de *Timeo* (47a-e), ya la adecuación de la especie inmortal del alma al alma del mundo (90d). Para que un *logos* o un *mythos* sea *eikos* ha de poseer un determinado estado de adecuación del alma al objeto del discurso, un problema platónico que también se discute en el *Teeteto*. Una vez en marcha, el *logos* debe caminar en paralelo con los fenómenos y convertirse en un discurso-imagen del mundo, adecuado a los parámetros de verdad que rigen la mímesis correcta, frente al *eidolon* visual y acústico de la sofística y de los malos poetas. Timeo, por tanto, en tanto ser filosófico, aparece como alguien capaz de generar ese ajuste entre lo narrado y los fenómenos.

Los sentidos, principalmente la vista y el oído son los que nos permiten acceder a lo que de divino hay en el mundo: el número, la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo y, finalmente, a la imitación de lo divino. La vista está en estrecha relación con el carácter icónico del mundo. El universo es un *eikon* (92c7: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός), una representación sensible del dios inteligible, que tiene de suyo verdad por ser el resultado de la creación-ordenación de un dios en el que no cabe *phthonos* y que siempre dirige sus obras *pros to beltiston*. El *eikos logos* es la clase de *logos* que busca lo inteligible en lo sensible, la huella del dios que subyace a todo el cosmos y los procesos físicos. A modo de *ekphrasis* del mundo describe su orden y su belleza, características que provienen de su artífice. La investigación de la naturaleza se convierte en teología, algo que Aristóteles recogerá y que la física epicúrea atacará años después con toda su virulencia.

A diferencia del *phantasma*, el mundo-*eikon* es una imagen que se corresponde con el original que le sirve de modelo al dios. Platón, a través del *eikos logos*, se dirige a la posibilidad de predecir el mundo, al hecho de que los movimientos y cambios de los cuerpos físicos no suceden ya en el espacio de indeterminación de la *chora*, sino que se encuentran en un cierto estado de estabilidad garantizado por la geometría. El *eikos logos*, en suma, es el *methodos* que lleva a determinar la presencia del número en la *physis*, la suprema firma del artesano del cosmos y una idea de Platón vinculable, en parte, con el pitagorismo. Se da, de este modo, una función doble: noética y político-religiosa. El *logos* dianoético tiene como cometido revelar todas las huellas o marcas naturales en las que cabe entender la providencia divina: la ordenación de la *physis* en virtud de ese ἐπὶ τὸ βέλτιστον (48a3), la marca esencial que se encuentra en la mezcla de necesidad e inteligencia que es el mundo. El *logos* se convierte, de este modo, en un intérprete del mundo (T. K. Johansen, 2004, p. 50).

Como señala A. F. Ashbaugh (1988, pp. 8-45), si el mundo físico es una imagen del ser verdadero y las explicaciones han de estar adecuadas a la naturaleza del tema, la explicación correcta del mundo físico ha de ser, a su vez, una imagen, un *logos* que esté de acuerdo con la analogía programática expuesta en *Timeo* 29c3: "lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia". "Ser una imagen" significa ser visible, generado y percibido, además mantener una relación determinada respecto de un paradigma que existe por sí mismo (51b8: αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ). La separación entre inteligible y sensible, al igual que entre mundo de las ideas y mundo físico, en suma, la habitual hermenéutica sobre la creencia platónica en dos ámbitos claramente diferenciados, en dos ámbitos del ser, parece tener otras connotaciones en el *Timeo*, ya que el modelo de relación entre estos dos planos muestra una peculiaridad: la intervención de lo divino como principio armonizador de esa dialéctica entre *paradeigma* y *eikon*.

II

En el segundo capítulo, se analiza el problema de las fuentes pitagóricas anteriores a Platón, una cuestión que ha sido más o menos tratada por los principales comentaristas del *Timeo*. La labor última en el campo de los estudios sobre los filósofos pitagóricos, principalmente Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento, con las dos ediciones elaboradas por C. Huffman (1993 y 2005, respectivamente), así como cierta renovación en el análisis de la tradición aristotélica y la doxografía, permite un

acercamiento distinto al problema. Siguiendo el hilo del primer apartado de este trabajo, se postulan aquí los nexos metodológicos que unen la investigación natural del *Timeo* de Platón con la figura de Filolao de Crotona, idea presente en la tradición doxográfica, pero no muy atendida por la crítica posterior al comentario de A. E. Taylor (1928) y que ha sido traída de nuevo a la exégesis platónica por C. Huffman o C. H. Kahn.

El análisis de diversos fragmentos de Filolao de Crotona se vincula con nociones, léxico y métodos de análisis que Platón deja entrever en su cosmología y fisiología. Así, por ejemplo, en el fr. 6 se afirma la eternidad del mundo, la diferencia entre el conocimiento humano y el divino, la preexistencia de dos tipos de elementos contrarios (limitantes e ilimitados) sobre los que actúa la armonía como principio de unión y de orden, la necesidad de que impere esta armonía sobre lo que no es semejante ni tiene relación entre sí, ya que el mundo tal y como se nos presenta es orden. Ese principio de orden, por otra parte, es lo que dota de cognoscibilidad al mundo. La naturaleza última y eterna de las cosas (ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων) se encuentra más allá de lo que el ser humano es capaz de conocer, pero hay un elemento regulador en el cosmos que lo hace inteligible, ya que, en caso contrario, no sería *kosmos*, de modo que no se niega totalmente la capacidad cognoscitiva del hombre, lo que, asimismo, parecen sugerir los frs. 1, 2 y 4 de Filolao. Todas las cosas que hay en el mundo y son "conocidas por nosotros" han llegado a ser por la existencia previa de ilimitantes y limitados (ὑπαρχούσας τ ᾶς ἐστοῦς τ ῶν πραγμ άτων) o por la condición epistemológica que supone el número, lo que posibilita la intelección y está presente en todas las cosas, tal y como aparece también en los fragmentos 4 y 5.

El fr. 6 afirma que el cosmos surge de la mezcla de elementos preexistentes mediante la acción de la ἁρμονία, principio que ordena el mundo a través de la unión e interrelación de límites e ilimitados (καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων), también equipara el *modo de ser* de la armonía y de la naturaleza (περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει) y ambos puntos acercan el texto del filósofo pitagórico al *Timeo*. También Filolao limita la posibilidad de explicar el mundo ya que lo que el ser humano puede abarcar es aquello que experimenta (C. Huffman, 1993, p. 100) y ese ámbito de la experiencia —la fisiología en su sentido más amplio— es precisamente el que se constituye como centro del *eikos logos* del *Timeo*: en ambos además se afirma la restricción que supone la naturaleza humana a esa labor de intelección de la realidad última. La labor filosófica de Filolao, así como de otros pitagóricos, quedaría

circunscrita al dominio de lo natural, apartándose de la investigación sobre la realidad última para centrarla en el dominio de lo sensible. Por el contrario, Platón integra esa diferenciación entre grados de conocimiento dentro de un esquema teleológico, religioso y escatológico, conformando así una construcción ideológica más compleja que la de Filolao —al menos en el grado que conservamos—, en tanto que hay una vía de conexión entre la divinidad y los hombres que cruza el cosmos entero, el *nous*, de la que no se puede decir que sea completamente ajena a la naturaleza humana y a la que es dado acceder a "un pequeño grupo de hombres" (51e: νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι).

La doctrina de limitantes e ilimitados es fundamental para determinar los terrenos comunes entre Filolao y el *Timeo*. Los limitantes e ilimitados son un par natural: los ilimitados definirían un *continuum* sin fronteras mientras que los limitantes establecen fronteras en el *continuum*. Esto le sirve a Huffman para explicar la tensión entre el fuego (ilimitado) y el centro de la esfera (limitado) de cuya unión resulta el fuego central (A16: πῦρ ἐν μέσωι; A17: πῦρ μέσον), la escala diatónica como el continuo indefinido de posibles notas musicales (ilimitados) y aquellas específicas (limitantes) que generan una relación ordenada de acuerdo a una armonía y la fisiología humana donde el calor (ilimitado) es el elemento constituyente del embrión (*Anonymus Londinensis* 18.8: Filolao A27) y la respiración como medio de enfriar y templar (limitante) el calor en el proceso de desarrollo de un ser humano. El estado de balance entre estos principios es la *harmonia* en la que se presenta el cosmos y los seres que hay en él. Sus manifestaciones en el mundo están ya mediadas por la *harmonia*.

El número para Filolao (frs. 4, 5 y 7) significaría un principio de orden del cosmos, principio ya ontológico, ya epistemológico, o quizá ambos (para la discusión sobre este tema, cf. L. Zhmud, 1989; C. Huffman, 1996; H. S. Schibli, 1996; C. H. Kahn, 2001). El uno (*to hen*) remite a un conjunto unificado, una estructura coherente unificada y armónica. En tanto que no hay testimonios de otra corriente filosófica contemporánea para la que el número sea un principio ordenador y unificador de la realidad, como prueba de la *harmonia* que la rige, además de una demostración inteligible de la *physis* como *kosmos*, no se puede pasar por alto el vínculo entre la teoría del número pitagórica y la física expuesta en el *Timeo*. Por otra parte, la estructura tripartita de Filolao explica la *physis* (limitantes, ilimitados y armonía) como la combinación o "neutralización" de dos principios opuestos a través de la

intervención de un principio diferente a ambos, la armonía (fr. 6). Platón se sirve de un modelo semejante para explicar el mundo, mas añadiendo una cuarta causa, la causa divina: el demiurgo. En la configuración platónica, lo que le asemeja a Filolao, el cosmos, en tanto orden, es una unidad compuesta de elementos irreductiblemente opuestos y preexistentes al cosmos que son armonizados mediante unas razones numéricas estables que revelan una estructura geométrico-musical. Para que estos puedan unirse entre sí de una manera estable es necesario el vínculo de la proporción, el más bello "que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción (*analogia*) es la que lleva a cabo esto de la manera más perfecta (31c2-4). Cabe atender al hecho de que el verbo que emplea Filolao para la constitución del orden-mundo (συνέστα ὁ κόσμος) es el mismo que utiliza Platón en varios contextos fundamentales y programáticos (29d6-e1, 30c3 34c6, 35a5-6 y 36d8-e1, entre otros). Platón afirma la perfección del modelo tomado por el demiurgo y, por tanto, la excelencia y belleza de la obra de este —el mundo-orden— e incide en la unidad del mundo. Filolao también proclama la unidad e unicidad del mundo, como se indica en los frs. 17 (ὁ κόσμος εἷς ἐστιν) y 7, siguiendo la lectura de H. S. Schibli (1996). A la luz de ambos se puede concluir que para Filolao el cosmos —como el *to pan* (*Timeo*, 29d7) *ouranos* (*Timeo*, 31a2)— es una unidad, una estructura coherente, y quizá derivativa, lo que no aparece en Platón, a partir del centro-unidad de la esfera (*to hen*), que comprende todo lo que hay en él. No hay otra unidad aparte de esta, lo que se corresponde con la afirmación en *Timeo* 31a-b.

Por otra parte, en el *Timeo*, lo que no se puede extrapolar a Filolao, el demiurgo construye el mundo en forma de esfera, por ser esta la forma que incluye todas las figuras geométricas sólidas, que reintegra en una unidad todas las diferencias que se dan entre ellas y que mantiene la misma distancia del centro a los extremos, por ello es "la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras". Pese a las diferencias entre Filolao y Platón, la conclusión es, en cierto modo, semejante: el mundo es una unidad, entendida desde las formaciones regulares geométricas, los entes divinos o desde los meros seres del devenir, la multiplicidad o la igualdad en Platón o desde limitantes o ilimitados, par o impar, en Filolao. En esta unidad que es el mundo, la proporción numérica en la mezcla es la que garantiza tanto la excelencia del compuesto como su inteligibilidad. En Platón, esta proporción es otorgada por la divinidad, mientras que en el cosmos pitagórico no es resultado de una intervención divina, sino la pura estructura profunda del cosmos, presente en todo lo que deriva de

la unidad primigenia y generadora del mundo, según la lectura tradicional desde Aristóteles (C. H. Kahn, 2001, pp. 28-29).

El fr. 6a de Filolao, el que define la proporción matemática de la armonía musical, aporta varias nociones acerca de las proporciones armónico-musicales presentes en el cosmos que pueden ser puestas en relación con las que aparecen en el *Timeo.* El proceso de creación del alma del mundo en el *Timeo* muestra las mismas relaciones numéricas. La serie mediante la que el demiurgo divide el compuesto es 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, una serie geométrica de dos (1, 2, 4, 8) y otra de tres (1, 3, 9, 27). El demiurgo introduce dos medios en cada uno de los intervalos de la serie: uno aritmético, la suma de los valores consecutivos de la serie dividida por su cantidad (2 y 4: 6:2=3, la diferencia entre los extremos 2 y 4 y el término medio es la misma= 1), y otro armónico, el valor recíproco del medio aritmético de los valores recíprocos de la serie (entre 1 y 2 es 2/ (1/1 + ½)= 4/3, el término medio es 1/3 mayor que el término inferior y un 2/3 menor que el término superior, la diferencia proporcional entre los extremos es la misma). El ordenamiento de los términos medios en cada serie y de ambas series entre sí da la siguiente sucesión: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27. R. D. Archer Hind (1888) identificó la *tetraktys* pitagórica en esta serie numérica. Una rama de la *tetraktys* iría desde el 1 al cuadrado de 2, la otra desde 1 al cuadrado de 3. Asimismo, C. Huffman (1993, pp. 149-151) y C. H. Kahn (2001, p. 56) entienden que la construcción del alma del mundo sigue la estructura amónica del fr. 6a de Filolao, aunque no haya ninguna referencia a la escala musical en el pasaje del *Timeo*.

Cabría considerar la *armonia* como la razón matemática que subyace a la *physis* entera, tal y como aparece en fr. 6, en la medida en que todo lo que se encuentra dentro de ella es el resultado de una armonización de ilimitados y limitantes preexistentes, que ordena y convierte a los seres en inteligibles. De esta manera el fr. 6a supondría una explicación de ese principio matemático ordenador subyacente a la *physis* y basado en relaciones musicales, algo estructuralmente semejante a la construcción del alma del mundo en el *Timeo* de Platón. En Platón, ninguno de los principios que entran en la composición del alma del mundo son corpóreos, ni siquiera lo divisible, como tampoco en la construcción del cuerpo del mundo la *chora* es visible ni necesariamente corpórea (*Timeo* 51a7). Resulta complicado extrapolar esto mismo a Filolao y no parece que lo corpóreo-incorpóreo sea una de las preocupaciones de Filolao como filósofo natural. En lo que ambos parecen coincidir es en el carácter de

magnitud (fr. 6a, 13: μέγεθος) tanto de la armonía como del alma (*Acerca del alma* I 2 404b16-27).

El componente divisible con el que se forma el alma del mundo no puede identificarse con los seres sensibles (F. Lisi, 1997 pp. 251-259 frente a L. Brisson, 1998, pp. 271 y ss.), ya que esto significaría que los seres sensibles son previos a la creación del alma, cuando lo que se está realmente afirmando es la prioridad ontológica del alma frente al cuerpo, lo sensible. Asimismo, la identificación entre la sustancia indivisible y el mundo de las formas inteligibles plantea un problema análogo ya que sería admitir que la posibilidad de conocimiento del mundo ideal se base en una sustancia corpórea. No se le puede otorgar una anterioridad ontológica al mundo de lo sensible frente al alma del mundo (*Timeo*, 34b10-35a1), dado que invalidaría un punto central del diálogo: que el movimiento ordenado del alma del mundo es el que se impone sobre el caótico, indeterminado y ajeno a la *pronoia* divina y este movimiento "sensible" es el que hace posible que surja la opinión verdadera, la *dianoia* y el *eikos logos*. De hecho, la opinión verdadera es una condición previa incluso a la existencia de lo sensible-corporal, habida cuenta de la anterioridad del alma del mundo respecto del cuerpo del mundo. Cabe recordar aquí lo señalado antes sobre el *eikos mythos-eikos logos*: la experiencia sensible que proporcionan la vista y el oído es la condición de posibilidad de un acercamiento al mundo como imagen de la providencia divina o como la prueba acústica de una armonía que cruza por completo el cosmos. La prioridad del alma sobre el cuerpo del mundo no es, por supuesto, sólo una condición ontológica, sino también epistemológica —analógicamente a la función del número en Filolao de Crotona—, ya que permite la inteligibilidad de este último en virtud de la ordenación y armonización de "la mayor parte" de su tendencia natural al caos. Esta labor no puede, en su caso, sino ser llevada a cabo mediante una persuasión inteligente (ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος). En el movimiento de los dos círculos del alma no cabe el error: el alma del mundo está en un incesante movimiento intelectivo, discurriendo sobre lo inteligible y lo sensible y tanto en uno como en otro se dan dos grados diferentes de verdad que generan una relación especular entre los grados del ser y la estructura del alma.

Cabe comparar *Filebo* 23c-31a con el relato cosmogónico del *Timeo*. En ambos diálogos la causa generadora es un principio de inteligencia-orden y su labor de mezcla de *peras* y *apeiron* es ajena al azar y la obra del cosmos se encuentra plenamente atravesada de racionalidad y orden. La generación y producción lo es de

un ser que antes no existía y esta *genesis* no sucede *ex nihilo*, sino a partir de una combinación de elementos que sí existían previamente (*peras* y *apeiron*). La causa, el tercer término, se sirve de una pauta matemática que traslada la inmanencia de la causa a la mezcla generada (F. Fronterrotta, 2010, p. 268). La unión de *peras* y *apeiron* muestra tal criterio racional que revela la sabiduría de la causa y la continua presencia en el cosmos entero de esta inteligencia ordenadora, en los seres y en las partes que los componen. Por tanto, la inteligencia es lo que regula y gobierna la *genesis*, entendida no sólo como momento primero de mezcla y ordenación de dos elementos opuestos (*peras* y *apeiron*), sino también como naturaleza productora y movimiento continuo, como *physis*. El modo mediante el que la causa generadora del cosmos ejerce su dominio y soberanía sobre este último es la ley numérico-matemática, expresión perfecta de un alma cuyas funciones intelectuales materializan la propia existencia y orden del cosmos, reagrupando todo lo que está disperso y escindido. El mundo y sus seres son el resultado de una *poiesis* intelectual. La causa es, por tanto, inteligente, transformadora (productiva) y capaz de armonizar realidades preexistentes, llevando a cabo su tarea de unión a través de la medida y el número, lo que supone un modelo matemático y la inmanencia de la causa en la mezcla, dado que el orden numérico y la proporción armónica que revela el producto son una muestra de la disposición racional, de la inteligencia y *pronoia* de la causa productora. La introducción de la cuarta causa, por tanto, la causa de la mezcla, es puramente platónica (*Filebo* 23c12-d8). Los hombres de antes, identificables con los pitagóricos, (C. Huffman, 2001, p. 69) son los que han afirmado que las cosas tienen en sí mismas límite e ilimitado (*Filebo* 16c) y los que transmitieron los límites de los intervalos entre lo agudo y lo grave y los que transmitieron con el nombre de armonías, la tercera causa (*Filebo* 17d).

La aparición del número y de la proporción como principio del límite en los seres remite a su función en los fragmentos que conservamos de Filolao tratados en las páginas anteriores, mas Platón da un giro a la doctrina para integrarla dentro de su plan teológico y teleológico. Aunque sea arriesgado y discutible utilizar a Platón para explicar el pitagorismo y viceversa, cabe concluir que Platón se sirve del pitagorismo en tanto método de investigación natural y adopta la doctrina del número como fundamento epistemológico (C. Huffman, 2001, p. 67-85), adaptándola a sus propios intereses doctrinales e ideológicos. Por otra parte, no hay que pasar por alto que Platón (*República* X 600a-b; *Crátilo* 405c; *Filebo* 16c-17a) muestra un considerable respeto

por el modo de vida pitagórico, como unión entre práctica y enseñanza filosófica y actividad política, una síntesis que era el más alto ideal platónico (W. Burkert, 1972, p. 84). Frente a Homero, Pitágoras sí ha dejado un "modo de vida homérico", una clase de vida más adecuada a la esencia del cosmos, lo que cabe poner en relación con la importancia de la adecuación entre discurso y objeto en la definición del *eikos logos*. No obstante, es de la deriva posterior del pitagorismo, de los desarrollos teóricos sobre el número y la geometría (Filolao y Arquitas), más que de la asunción de un *bios pithagorikos*, de donde parte, acaso, Platón para establecer una cosmología nueva y que trasciende lo que nos ha llegado del pitagorismo.

La teoría musical, a la luz de *Filebo* 17c11-e5, se convierte en explicación de la pauta acústica del orden del mundo y la prueba de la intervención divina sobre el caos original, lo que se afirma también en *Timeo* 47c4-e2. Mas el oído y la vista son las vías para llevar a cabo la imitación de lo más divino que hay en el cosmos y regular las revoluciones del alma humana de acuerdo con los movimientos estables y armónicos del alma del mundo, lo que pone estos pasajes en conexión con la *homoiosis theo* expuesta en *Teeteto* 176b y la concepción de la filosofía como la mejor música (*Fedón* 60e-61a). Asimismo, el alfabeto (*Filebo* 18b7-d2) es otra muestra de la existencia de un vínculo (*desmos*) que convierte la pluralidad en una unidad, en suma, es el número en tanto principio de organización lo que convierte la pluralidad en una armonía (C. Huffman, 2001, p. 77) y la introducción del número en el mundo es la huella de la creación-ordenación divina, tal y como se expone en las cuatro causas del *Filebo* y el mito creacional del *Timeo*. El *desmos* desempeña un papel fundamental en la creación del alma del mundo y del hombre en el *Timeo* (31c, 36a, 38b-39d, 41b, 42e-43b, 73b) y está conectado con la idea de armonía y proporción como estructura profunda del cosmos. Es precisamente en este punto, en la presencia de la divinidad, en donde se produce el mayor alejamiento entre el método filolaico, o pitagórico, y la cosmología platónica.

III

En el fr. 6 de Filolao de Crotona aparece el término *archai*, que va más allá de los elementos constitutivos de la naturaleza, (*rizomata* de Empédocles o los cuatro elementos fundamentales del *Timeo*). Estas *archai* son preexistentes y se pueden definir como los principios de inteligibilidad que subyacen a todo acto de

conocimiento y a toda disciplina. Estas *archai*, en el contexto del fr. 6, son los principios no iguales y sin vínculo mutuo a partir de los que se genera el mundo como armonía que es, por tanto, posterior a los principios en existencia. En el fr. 13, en cambio, de carácter fisiológico y médico, se afirma que el ser racional tiene cuatro *archai*, centros vitales, de la intelección y de la sensibilidad: la cabeza, el corazón, el ombligo y los genitales y a su vez cada una de ellas es el *arche* de una facultad: el cerebro (*egkephalos*) es el origen del hombre, su centro; el corazón, de lo animal; el ombligo, de lo vegetativo mientras que los genitales lo son de todos los seres en cuanto conjunto (*xynapanton*), idea muy relacionada con el esquema fisiológico del *Timeo*. Aquí *arche* vale tanto para "origen" o "principio" como para "causa originaria" y, por ello, cada parte del cuerpo es el principio u origen de un rango de vida diferente. Finalmente, en el testimonio A7a se encuentra que la geometría es el *arche* y la *metropolis* del resto de saberes. Una hipótesis es que Filolao entendiera la geometría como un modelo de desarrollo para otras ciencias, más allá de las cuatro mencionadas por Arquitas de Tarento (astronomía, geometría, aritmética y música) y que posiblemente incluyera también la medicina, lo que podría ser un antecedente del papel de la matemática en tratados médicos como *Sobre la naturaleza del hombre*, así como en la composición del cuerpo del mundo y del hombre en el *Timeo* platónico. Si el número es lo que nos permite llegar a conocer las cosas, es el modelo de la geometría el que nos brinda un modo de sistematizar y organizar el conocimiento.

En varios diálogos de Platón (*Timeo*, *República*, *Gorgias*, *Teeteto*) la geometría opera como un *arche* en sentido filolaico: un principio racional a partir del que se derivan conocimientos matemáticos, ético-morales y políticos. No es sólo una ciencia que sistematiza conocimientos de planos y sólidos, sino la propia estructura última del cosmos y una de las huellas más evidentes de la acción del dios sobre el mundo. En *Timeo* 48a-e, un pasaje que es la introducción al relato de la combinación de necesidad e inteligencia, Platón emplea en ocho ocasiones la palabra *arche*, dándole diferentes sentidos. En 48b2-3 es el propio origen del que parte el discurso, el lugar de donde arranca el primer *logos*, el que necesita ser renovado. Nadie ha desvelado antes el origen de estos cuatro elementos, pero se les ha considerado *archai* (58b7-8). Para Platón no son *archai*, en cuanto elementos primeros, irreductibles e inmutables (48c3) La tarea es analizar el grado de veracidad que tiene el *eikos logos* (48d1-2) y para ello es necesario comenzar en un lugar anterior (48d2-4). Por tanto, hay que invocar de nuevo al dios protector para que la marcha comience con buen pie (48d4-e1). La

explicación de la *chora* y de la intervención de la divinidad sobre ella mediante números y formas va a dar como resultado que las auténticas *archai*, aunque no reciban este nombre, van a ser los triángulos que subyacen a los principios físicos y del movimiento, no los cuatro cuerpos básicos en continuo estado de cambio. Estos no pueden ser origen del movimiento (46d) porque sólo al alma le corresponde ser causa del movimiento, de suerte que el movimiento es un principio divino y racional. Si el número y la proporción eran la base de la armonía del alma del mundo, la creación del cuerpo del mundo, en cambio, es un proceso de ordenación de cuerpos geométricos (53b-55d): todas las sustancias complejas que hay en el cosmos (58c-61c) son derivaciones de los cuatro elementos primordiales que están asociados con cuatro poliedros regulares. La geometría es un límite impuesto al proceso continuo del devenir de unos cuerpos en otros; en suma, es el instrumento de ordenación de la *chora*.

Los cuatro elementos son cuerpos (*somata*) y poseen tridimensionalidad (*bathos*). Toda superficie de una cara plana está compuesta por triángulos (53c6). El triángulo es la superficie contenida por el menor número de líneas rectas. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos que tienen cada uno de ellos un ángulo recto y los otros agudos (54 a1). Uno de los triángulos es isósceles y el otro escaleno. El isósceles siempre tiene la misma longitud en dos lados, pero en el caso del escaleno, que puede tener diversas relaciones numéricas entre los lados, la divinidad escogió el más apropiado: aquel en el que el cuadrado del lado mayor es tres veces el cuadrado del menor (54b); dos de estos forman un triángulo isósceles. A partir de estos triángulos se construyen los poliedros. Tres de los cuatro están delimitados por triángulos equiláteros y el cuarto por el cubo. El cubo se construye mediante triángulos rectángulos, los otros tres poliedros —el tetraedro, el octaedro y el icosaedro— se construyen a partir de triángulos equiláteros. El mundo está compuesto de estos elementos y tiene la apariencia de una esfera, a la que se alude de manera enigmática (55c). Esta figura puede ser el dodecaedro, el quinto de los poliedros, que también puede ser inscrito en una esfera y que es muy semejante a esta.

El fuego, el agua, la tierra y el aire están cada uno de ellos relacionados con uno de los cuatro poliedros, lo que vincula las características geométricas de los lados y vértices de los poliedros con las propiedades físicas de cada uno de los elementos (55e-56b). El *eikos logos* es el que describe esa relación entre estructura profunda y apariencia externa, el que da cuenta del orden interno de los seres físicos. La *chora* no

es tanto un principio material cuanto un espacio dinámico que proporciona lugar, sede, a todo lo que tiene origen. No hay que entender la *chora*, por tanto, como espacio de construcción, ya que no parece que sea un principio operativo en la formación de los cuerpos geométricos. El movimiento, tal y como aparece en la comparación con el cedazo y los granos, no tiene su origen en los cuerpos, sino en la propia *chora* que se mueve a causa del desequilibrio y desigualdad de su naturaleza. Son los cuerpos los que, movidos por la *chora*, generan a su vez alteraciones en el movimiento de esta (F. Lisi, 2001, p. 18). Antes los elementos sólo dejaban huellas en la *chora*, no tenían realidad geométrica y se encontraban en el estado "en el que se halle todo cuando el dios está ausente" (53b2). Las leyes geométricas que expone Timeo parten de la descomposición y reformación de los triángulos equiláteros que comparten los elementos como realidad geométrica última de todos sus planos, de suerte que el cambio es transformación en otra figura, ninguna retorna al caos primordial.

El movimiento sigue la ley de la atracción de semejantes. Se produce un cambio de región por parte de los elementos (57c), pero en cuanto los corpúsculos se "diferencian de sí mismos para asemejarse a otros", la vibración de la *chora* los traslada al lugar que les corresponde, para unirse allí "a los cuerpos a los que eventualmente se han asemejado", de modo que el principio de atracción de lo semejante rige el propio proceso de cambio en la *chora* desde el momento en el que el dios ha introducido un límite en ella. Antes de la intervención divina, los elementos primordiales se encontraban en un movimiento sin determinación, sin proporción ni medida (53a8). El estado resultante de la intervención divina que aplica la forma y el número sobre lo indeterminado genera elementos "tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así" (53b5-6). Las figuras centrales sobre las que se construye la corporalidad de los elementos, su superficie y profundidad, son los triángulos regulares. Los estados originales y previos a esta composición regular, sólo "los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él" (53d6-7). Estas *archai* que sólo conoce el dios parecen remitir tanto al límite de conocimiento enunciado por Timeo en el proemio a su *logos* (29c-d) como a esa naturaleza en sí misma de la que habla Filolao y que admite conocimiento divino pero no humano (fr. 6). Por otra parte, la propia configuración corporal del cosmos en tanto desarrollo y movimiento continuo de cuerpos a partir de triángulos, de formas geométricas, no está demasiado lejana de la afirmación de la geometría como *arche* y *metropolis* del resto de saberes. La geometría, en este sentido, sería la auténtica raíz de la física.

El pasaje *Vida pitagórica* 18.88-89 sirve para introducir un acercamiento al valor político de la geometría, uso frecuente en los diálogos platónicos, como, por ejemplo, en *Teeteto* 173c 7-174a 2. Este pasaje del *Teeteto* vincula cuatro elementos fundamentales: la *dianoia*, la cosmología-astronomía, la geometría, la dialéctica y la política, en lo que parece un resumen —una especie de *enquiridion*— del programa platónico expuesto en *República* VII. Si toda la indagación que lleva a cabo Sócrates con el matemático Teodoro y el joven discípulo Teeteto a través del análisis e intento de definición de la *episteme* y su relación con el mundo sensorial está encaminada a identificar aquella almas que son capaces de alumbrar conocimiento —las almas filosóficas por naturaleza— el libro VII de la *República* ahonda en esta investigación y revela sus implicaciones políticas y éticas más profundas, en una sutil muestra de la capacidad platónica para el examen de almas y la comprensión de los mecanismos profundos que funcionan en la vida política: *dynameis* mal mezcladas, tendentes a producir en su seno diversas clases de *staseis*. El pasaje pertenece a lo que tradicionalmente se denomina "la digresión" del *Teeteto* (172c2-176a1), aunque cabría hacer alguna matizaciones a esto, ya que no se está produciendo ninguna desviación en la exposición del *logos*, sino se están exponiendo las consecuencias reales —políticas— de una determinada actitud del alma hacia el conocimiento; mientras, se critica la querencia general por un relativismo que surge de un mal uso de los sentidos y de una actividad intelectual llevada a cabo sin la propedéutica necesaria que brinda la matemática, principalmente la geometría. No hay que olvidar que es precisamente a continuación de este pasaje (176a-e) cuando se postula la *homoiosis theo*: la adecuación entre el alma del hombre y lo divino en la medida de lo posible y que esa imitación del dios, en el *Timeo* supone una "iniciación" profunda en astronomía y en geometría. Mediante la astronomía el alma aprehende el movimiento del alma del mundo, las revoluciones de lo mismo y de lo otro, de los que surgen el conocimiento y la opinión verdadera, y que se centran en lo que imita a la eternidad: el tiempo-movimiento de los cuerpos celestes; mediante la geometría, en cambio, como se ha visto antes, se accede al conocimiento de los triángulos esenciales sobre los que está construido todo lo visible-corpóreo-generado.

La geometría se muestra en el *Teeteto* como un *criterion* en la medición de almas, un *basanos* que identifica cuáles son las que poseen una naturaleza realmente filosófica y esa es la prueba que acometerá el propio Sócrates con el joven Teeteto a lo largo de todo el diálogo. Este valor de la matemática, especialmente de la geometría,

es lo que dota al diálogo de un significado profundo ético-político: la pregunta "¿qué es la *episteme*?" se desplaza a "¿qué tipo de alma puede albergar la *episteme*?" y, por ende, a "¿qué sucede en el presente para que el alma filosófica no encuentre su lugar en la *polis*?". La matemática es una propedéutica para conseguir la armonización del alma; por otra parte, la misma que ha dado al mundo la introducción del número a manos de la divinidad tal y como se entiende en *Filebo* 16c-d, 18c-d, 25b-c, 26b y en *Timeo* 35b-36d, 37d-e, 53b. En *Teeteto* 145d1-3 se cita la *logistike*, el cálculo. El fr. 3 de Arquitas de Tarento menciona esta misma *logistike*, la ciencia del cálculo, que estudia las propiedades de los números y supone la base para el cálculo y el análisis de las proporciones y establece una relación interna fundamental entre el *logismos*, la educación y la justicia en el seno de la *polis*. La *logistike* en Arquitas es una ciencia con connotaciones políticas (C. Huffman, 2005, pp. 243-244), ya que el estudio de las relaciones numéricas resulta fundamental para la buena distribución de riquezas y poderes dentro de la *polis*. Aunque, a primera vista, y como apunta su subtítulo *peri epistemes*, el *Teeteto* parezca alejado de un contenido ético-político, una lectura más profunda revela que tanto la propia fecha dramática, claramente referida por Platón con la muerte de Teeteto y el juicio de Sócrates, como la llamada "digresión" y, finalmente, el valor de la matemática como prueba de almas proyectan el *Teeteto* hacia diálogos con una manifiesta intención política como la *República* o el *Gorgias*.

El alma y el cuerpo del gobernante óptimo (*República* III 412a) han de encontrarse en ese estado de armonía y equilibrio mutuo que genera la relación continua con el número, bien en la matemática, bien en la música, bien en la gimnástica para el cuerpo. Mediante esta relación se genera una interiorización en la que las potencias del alma y del cuerpo se vuelven mensurables o geometrizables. Por lo tanto, la relación con la matemática, la adecuación del alma a las operaciones del *nous* supremo, supone una suerte de transfiguración de esta, una asimilación a lo divino en cuanto incorporación y práctica de los ritmos siempre idénticos a sí mismos que rigen la *physis* entera como cosmos. La descripción del estado de armonía musical entre cuerpo-alma como el estado más *kata physin* posible se relaciona, por otra parte, con el requerimiento del filósofo como gobernante óptimo, capaz de dotar a la ciudad de la mejor *politeia* posible a través de una operación de armonización en las potencias de la *polis* semejante a la realizada en su cuerpo y alma. La ciencia de los números es el modo de elevar el alma hacia lo divino. La geometría aparece en *República* VII

526c como segunda de las ciencias necesarias para la táctica y para acceder a la idea de Bien (VII 526d-e), ya que obliga al alma a volverse hacia lo inmutable y eterno.

La aritmética y la geometría se convierten en Platón en un modo de deducir el orden moral del natural, ya que en todo se encuentra la presencia del número y este es la huella de la conformación divina del cosmos. La adecuación del *nous* humano a la matemática significa, por tanto, una adecuación a la propia naturaleza. Cabe suponer que esta es la solución de Platón frente a los filósofos de la sofística, principalmente los teóricos de la separación *nomos-physis* y los primeros relativistas morales. *Gorgias* 508a nos ofrece una buena muestra de ello. E. R. Dodds (1990, pp, 337 y ss.) conecta este pasaje del *Gorgias* con *Timeo* 90c-d, en el que precisamente se presenta el contacto con la verdad como un acceso a lo divino, una participación en la naturaleza exclusiva de los dioses: la inmortalidad y la felicidad. Esto ha de ser llevado a cabo mediante un único cuidado, que pasa por dotar a cada parte de lo que le es natural. Al alma, por tanto, le corresponden la armonía y las revoluciones del universo y su *telos* es hacerse igual a aquello sobre lo que piensa. Dodds entiende que los conceptos de *koinonia* y *philia*, expresados en el pasaje inminentemente anterior (507e), desempeñaban un papel fundamental en la sociedad pitagórica (Jámblico, *Vida pitagórica* 237 y ss.) y gobernaban las relaciones entre los miembros de la secta. Aduce un pasaje de *Menón* (81c9) en el que se refiere a la metempsícosis, en donde parecería estar citando la propia doctrina pitagórica. Por otra parte, los pitagóricos habrían sido los primeros en llamar *kosmos* al universo (508a3) y los que por primera vez lo habían entendido como un orden regido por leyes matemáticas (Aristóteles, *Metafísica* I 986a2). Finalmente, la idea de proporción geométrica aparece por primera vez en Arquitas de Tarento (fr. 3). C. Huffman (2005, p. 191) considera que Arquitas es posiblemente uno de estos *hoi sophoi* y que la crítica a la *pleonexia* que se hace en el pasaje del *Gorgias* se pone en conexión con el fr. 3 de Arquitas en el que se establece un paradigma matemático de proporcionalidad en la justicia en el que la *stasis* desaparece con la introducción del *logismos* que genera *homonoia*.

Gorgias 507a-c apoya esta lectura en común con el fr. 3 de Arquitas, dado que precisamente lo que se trata en él es la posibilidad de la *eudaimonia* en el *polites*. La *eudaimonia* requiere necesariamente, respeto a los dioses y a los hombres (507a5-8), en otras palabras: justicia y piedad (507b2-3); también se necesita valentía (507b5), ya que se ha de ser capaz de buscar y rehuir lo que conviene o no a una naturaleza humana y mantenerse con firmeza en esa posición de juicio (507c8). Si es preciso, la

ciudad aplicará un castigo terapéutico a aquel que se extravíe de esta senda, para lograr la recuperación del castigado, ya que sólo así podrá lograr la meta de la felicidad, que se encuentra en esta situación interiorizada de armonía y número respecto de los impulsos propios y sus repercusiones en lo colectivo. El que vive siguiendo el flujo de su deseo no es capaz de comunidad alguna ni con hombres ni con dioses, ni tampoco de amistad (507e3-6). Alguien que viva semejante vida no puede llevarla *kata physin*, ya que está violando la ley interna que rige eso que "los sabios" llaman orden, no desorden (508 a3-4).

La mención de la *isotes geometrike* resulta controvertida. Para Dodds (1990, p. 339) se trata de una "proportionate equality", la equivalencia de proporciones que se encuentra en una progresión geométrica (por ejemplo, 2/4= 4/8 = 8/16), que contrasta tanto con la igualdad numérica como con la progresión aritmética, en la que la razón resultante de los números bajos de la serie es mayor que la que se da en los números altos (por ejemplo, 2/4 es mayor que 4/6 que a su vez es mayor que 6/8). La justicia auténtica, por tanto, es un reparto de acuerdo a la proporción (ἀπονέμει κατὰ λόγον). En cambio C. Huffman (2005, p. 209) recoge la lectura de Burkert (1972, pp. 77-78) y, frente a Dodds, entiende que la *isotes geometrike* es un término que acuña el propio Platón, no una referencia a un concepto en boga. No habría aquí una llamada a una enseñanza o disciplina concreta, sino el mero reproche a una desmesura tal que no conoce límite.

No obstante, *geometria* sería aquí equivalente a matemática, en sentido general en el que entraría la geometría de planos y sólidos tanto como la teoría de las proporciones y la del número, como se señala también en *Gorgias* 465b6-c5. Quizá este lugar preponderante de la geometría provenga de haber sido la primera ciencia en llevar a cabo demostraciones y quepa ponerla en conexión con la definición de Filolao de la geometría como *arche* y *metropolis* del resto de *mathemata*. Tanto para Sócrates como para sus interlocutores provenientes de la sofística o del inmoralismo es la *physis* la que determina el modo en que el ser humano debe vivir su vida. La cuestión es si es la *pleonexia* la característica esencial de la *physis* o su contraria y ello es un debate importante para el pensamiento político griego (Tucídides, Jenofonte, Platón, Aristóteles e Isócrates). Para Arquitas, como para Platón, la *pleonexia* es un defecto característico del ser humano que quedaría erradicado mediante el aprendizaje de la *logistike* (C. Huffman, 2005, p. 207). La introducción del cálculo en el alma serviría para restablecer una *homonoia* y un orden que, en el caso de Arquitas y frente a Platón,

no se identifica con el orden propio de la naturaleza. Por otra parte, las ideas de *pleonexia* y *plesmone* (*Banquete* 186b-d) se conectan con la de *metastasis* y sirven para dar cuenta de las enfermedades del alma y las del cuerpo que se explican analógicamente a diversos desórdenes políticos (*Timeo* 81e6-82b7). A su vez, y en sentido opuesto, esta idea del límite natural de las cosas, que está en su propia estructura geométrico-matemática, estaría implícita asimismo en la narración de Critias sobre la guerra entre Atenas y la Atlántida. La Atlántida encarnaría esa *pleonexia* que conduce a la *metastasis*, a una transgresión territorial violenta. El mundo, tal y como lo ordenó el artesano divino, está necesariamente dirigido hacia el bien y la geometría es la prueba, sencilla y racional, de la determinación divina, de la presencia de límite, número y estructura, de modo que la *pleonexia* no puede ser *kata physin*, sino siempre *para physin*, ya que atenta directamente contra el cosmos como orden.

IV

Si en los apartados anteriores se ha tratado la cuestión del *eikos logos* en tanto discurso sobre la física y los seres, la importancia de la matemática en la configuración del alma del mundo y el cuerpo del mundo y la armonización de opuestos que supone la introducción del número, así como las implicaciones políticas, éticas e incluso escatológicas que ello conlleva, en este apartado final es la fisiología del ser humano, en tanto ser privilegiado de la creación del demiurgo, lo que será el tema central. Al igual que sucede en el caso de la aritmética y la geometría, Platón no elabora una teoría original, sino que lleva a cabo una interesante síntesis de las teorías anteriores y contemporáneas sobre el centro y el funcionamiento de la vida humana. Como en el caso de la matemática, la fisiología platónica trasciende los postulados anteriores para encuadrarse dentro del mismo esquema teleológico que rige todos los procesos del animal divino que es el mundo.

La aparición de la medicina en los diálogos platónicos surge motivada por diversos intereses y los enfoque son también múltiples. Desde el *analogon* como *techne*, su ensalzamiento metodológico, como metáfora política o esquema fisiológico, Platón se aproxima a la medicina en pasajes fundamentales de diálogos como *Gorgias*, *República*, *Fedro*, *Timeo* o *Leyes*, entre otros, siendo un tema que recorre toda su producción y, si cabe afirmarlo así y con todas las matizaciones posibles, todas sus etapas evolutivas. Esta equiparación entre medicina y filosofía obedece a la continua

voluntad política de Platón, en la medida en que cualquier consideración ética —como por ejemplo, el trabajo sobre el alma y sus ámbitos de juicio, o los desequilibrios a los que esta está sometida por su relación con el cuerpo (*Filebo*, *Timeo*)— no es en modo alguno separable de la política, con la que forma una unidad indisoluble (F. Lisi, 2010, p. 178). La medicina, por tanto, marca un modo de relación entre médico y paciente que sirve como modelo del cuidado y terapia que el filósofo-político auténtico ha de llevar a cabo sobre el *polites*.

No obstante, en este trabajo no se aborda tanto la teoría médica de Platón, sino el uso que hace de la fisiología médica al servicio de su intención teleológica general y a su visión del ser humano como un compuesto de alma y cuerpo que necesita del cuidado continuo que supone la mímesis de la obra del demiurgo. Platón lleva a cabo una interpretación finalística de los órganos y las funciones físicas (C. Steel, 2001, p. 118) que cierra el círculo del *Timeo* uniendo la fisiología humana con la física general, la metafísica y la teología. Platón elabora una síntesis, quizá influida por Filolao de Crotona (P. Manuli-M.Vegetti, 2009, p. 99), entre dos de las principales corrientes anatómico-fisiológicas de la medicina griega anterior a su época. Por un lado, la que consideraba el cerebro como el órgano principal en la recepción de la percepción y la organización del cuerpo, representada principalmente por Alcmeón de Crotona y las ideas que aparecen en tratados médicos como *Sobre la enfermedad sagrada* o *Sobre los lugares en el hombre*, y la que, en cambio, otorgaba esas mismas cualidades a la sangre y el corazón, entre los que se encuentran Empédocles y el tratado médico *Sobre el corazón*. Esta noción de un órgano central en el cuerpo trasciende cuestiones meramente fisiológicas. Cada una de las especies del alma ocupa un asiento físico: dato fundamental del modo en que Platón entiende ideológicamente la relación entre alma y cuerpo. Los esquemas de organización de la *polis* y del cuerpo que aparecen en el *Timeo* y en la *República* son prácticamente intercambiables, pero sólo en el *Timeo* se establecen y postulan una fisiología y una patología médicas que analicen la relación entre cuerpo y especies del alma.

La fisiología humana del Timeo está elaborada según el modelo concreto de poética que define al *eikos logos*. Para ello, Platón acude a la matemática de la Magna Grecia y al pitagorismo, entendiendo el número como presencia articulatoria del cosmos y "huella" palpable, sensible, de la labor ordenadora del demiurgo, también a la fisiología de esa misma área geográfica, idea que ya defendió A. E. Taylor en su comentario y que ha sido objeto de críticas por trabajos posteriores como el de F. M.

Cornford (1937) o L. Brisson (1998). En el apartado médico, como entendió H. W. Miller (1962, p. 176), se exponen teorías médicas no originales, mas, al igual que sucede en la aritmética y la geometría pitagóricas o en la doctrina filolaica de límites e ilimitados, Platón integra esas teorías anteriores en un marco ideológico radicalmente nuevo: a partir de la proclamación absoluta de la *pronoia* divina y de la teleología del cosmos. Platón entra en el terreno de la fisiología no para rivalizar con los presocráticos, sino para cumplir su propósito: revelar las operaciones de la razón en el mundo del devenir. Para ello, toma teorías anteriores e incluso contemporáneas: Alcmeón, Empédocles, Anaxágoras, los pitagóricos, los atomistas, Diógenes de Apolonia o Filistión de Lócride, entre otros; incluso la sección médica establece frecuentes paralelos con las doctrinas expuestas en los tratados hipocráticos.

Platón lleva a cabo principalmente una síntesis de dos grandes esquemas que amalgama de un modo semejante, en parte y estructuralmente, al modelo defendido por Filolao de Crotona. Por una parte, la predominancia de la cerebro como asiento del alma inmortal conecta con el encefalocentrismo de Alcmeón de Crotona y tratados médicos como *Sobre la enfermedad sagrada* o *Sobre los lugares en el hombre*, en los que se desarrolla una teoría del cerebro como centro de la vida y órgano a partir del que se desarrollan las enfermedades principales. La conexión entre el cerebro y las cualidades sensoriales es un dato que Teofrasto atribuye a Alcmeón (*Sobre las sensaciones* 26, 4-5). En principio esta facultad sensitiva sería común a todos los animales y, en el caso de los humanos, la inteligencia marcaría un grado superior al resto. No obstante, no se puede inferir de ello que Alcmeón identificara el cerebro como el principio orgánico del conocimiento (Manuli-Vegetti, 2009, pp. 45-46). Otra teoría de Alcmeón, la inmortalidad del alma y su movimiento, resulta cercana a la platónica, pero los escasos testimonios y fragmentos no permiten establecer una relación entre el alma y el cerebro en tanto principio vital. Los tratados médicos (*Sobre la enfermedad sagrada*, *Sobre los lugares en el hombre*) defienden desde una teoría fisiológica y una patología la preeminencia del cerebro frente al resto de órganos, tanto en el papel que desempeña en el mecanismo de la sensación, en la disposición de las venas y en los flujos de los *reumata*. En *Sobre la enfermedad sagrada*, quizá por influencia de Anaxágoras, se defiende la conexión entre pensamiento, vida psíquica, y cerebro, siendo el *pneuma* el medio que transporta los estímulos hasta este.

La otra gran línea es la que cruza a Empédocles y el tratado hipocrático *Sobre el corazón*. Empédocles, tanto en su formulación acerca de los cuatro *rizomata*, como en

la ley de atracción de lo semejante, es una de las fuentes más evidentes para la cosmología de Platón. Frente a la teoría hipocrática, más interesada en el análisis de los órganos sensoriales, su anatomía, su funcionalidad y la centralización en un órgano (cerebro), Empédocles vincula las operaciones de los sentidos a la estructura elemental del cuerpo, en una armonización entre los cuatro elementos y los propios órganos sensoriales (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 7, 8, 9). Es una configuración determinada del fuego, del aire y del agua, en una proporción diferente en cada animal, lo que permite funciones como la visión, el oído y el tacto. El placer o el dolor dependen de la ley de la semejanza y de las proporciones en la mezcla: es una sensación que no se construye en el cerebro sino que depende del objeto externo y del órgano receptor interno. La sensación es una consecuencia de la unidad del mundo y de la interrelación de todos los seres (*Sobre las sensaciones* 10, 1-8) ya que todo está constituido por los mismos cuatro elementos y sujeto a las mismas leyes físicas de atracción y rechazo. La sensación sería el resultado de una homología estructural que se da en el mundo en tanto unidad, una unidad que está vinculada con las fuerzas divinas que postula Empédocles.

Los cuatro elementos de Empédocles, como sucede también en el *Timeo* de Platón (32b-c; 53b-61c), tienen una naturaleza relacional y conformada en determinadas proporciones numéricas (DK A 78); no se encuentran aislados cada uno en sus propiedades, ya que la interrelación entre las sustancias naturales es una consecuencia directa y en primera instancia de la propia mezcla sustancial que constituye la *physis*. Siendo el estado de *krasis* el modo en que los elementos se encuentran en el cuerpo humano, las funciones fisiológicas y psíquicas deben estar determinadas según la relación entre mezcla y función. Entre todas las mezclas que se encuentran en el cuerpo humano, la sangre es la más perfecta (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 10). La mezcla de la sangre en Empédocles revela una matriz geométrico-matemática y se determina como una relación cuantitativa entre los cuatro elementos (Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 11). La variación de la proporción supone, entonces, la variación de los tejidos (Inwood 98: DK 98) y por otra parte la alteración de nuestra capacidad perceptiva y sensorial. La sangre, para Empédocles, es el asiento y el agente del pensamiento (*noema*), mas, a pesar de la relación que se establece entre sangre y corazón (Inwood 96: DK B 105), la interpretación de Empédocles en clave cardiocéntrica es problemática desde el punto de vista de los testimonios y fragmentos que poseemos, pero no sucede lo mismo con el emocentrismo y la vinculación entre

noema y *haima-perikardion*. Por otra parte, el calor desempeña un papel central en la fisiología de Empédocles. El calor es la esencia de la vida y el principio de crecimiento. La sangre, a su vez, es el vehículo del calor interno y el instrumento principal del pensamiento. Esta predominancia del calor en las funciones fisiológicas encontrará gran predicamento en la tercera parte del *Timeo*.

Si bien en la teoría encefalocéntrica la estructura del cuerpo humano se explica a partir de una pluralidad unificada de órganos y funciones en la que prima el cerebro, la fisiología de Empédocles resulta original porque no se busca un centro, sino una unidad sustancial en el ser humano que lo vincule directamente en sus procesos fisiológicos con el modo de ser del cosmos. Platón sintetizará ambas líneas en el *Timeo*: por una parte la primacía del alma inmortal asentada en el cerebro, por otra la *syggeneia* y la analogía fisiológica entre el alma-cuerpo del mundo y el alma-cuerpo del hombre.

Como tercera vía, cabe señalar que el testimonio del *Anónimo Londinense* (18.8: DK A 27-28) y el fr. 13 de Filolao transmiten un esquema fisiológico y psíquico que resulta cercano al expuesto por Platón en el *Timeo*. El fr. 13 de Filolao supone la más evidente muestra de esta síntesis dentro de un esquema que elabora un reparto de facultades vitales entre diversos órganos. El cuerpo tiene cuatro *archai*, la cabeza, en la que reside el principio de la facultad racional; el corazón órgano vital y sensitivo; el ombligo, *arche* del cordón umbilical y del crecimiento embrional; por último, los genitales origen de la reproducción sexual. Tanto la importancia central que desempeña el calor como la respiración entendida como refrigeración son principios básicos de la medicina de la Magna Grecia. No obstante, es importante, y principalmente con vistas a Platón, que Filolao no identifique conocimiento y sensación, como Empédocles. El conocimiento, para Filolao, está en relación con el *logos* matemático (fr. 4), de modo que es una realidad inteligible y el principio, a su vez, de inteligibilidad —el número—, el que sirve de mediador entre sujeto y naturaleza, no un elemento orgánico como la sangre y vinculado con el calor como principio fisiológico (Empédocles).

La novedad del esquema filolaico reside en el abandono de una teoría monocéntrica, asumida tanto por el encefalocentrismo como por el emo-cardiocentrismo, para formular un modelo policéntrico en el que hay una separación y especialización orgánica entre razón y sensación. El esquema, por otra parte, presenta una subordinación de la *aisthesis* al *nous*, que se repetirá en la teoría gnoseológico-

política platónica. Hay diferencias entre ambos esquemas y bastante importantes: el corazón en Filolao es sede de vida y sensación, no de *thymos*; no hay referencia al *epithymetikon*, aunque el *omphalos* de Filolao está relacionado con la nutrición; la jerarquía entre planta, animal y humano no es la misma que aparece en Platón, ya que las plantas en el *Timeo* tienen alma y sensación (77b1-6), lo que Filolao les niega; en Platón no aparece la conexión entre el ombligo y las plantas, ni los genitales están situados en una relación jerárquica respecto de otras partes del cuerpo; Filolao no otorga un lugar principal al hígado, que en Platón ocupa una parte central en su fisio-psicología como sede del alma apetitiva (70d-72d); finalmente, la *psyche* no implica *nous*, de modo que no se puede poner en paralelo con las especies del alma de Platón. P. Manuli y M. Vegetti (2009, pp. 120 y ss.) analizan la genealogía del concepto de alma platónico como una asunción del encefalocentrismo a través del pitagorismo y no por vía de la escuela médica de Cos y los tratadistas del Corpus. Filolao resuelve con su esquema fisiológico la distinción entre hombre y animal. Si ha de concedérsele crédito a Diógenes Laercio (VIII, 30), esta distinción ya había sido formulada por Pitágoras, quien, por otra parte, había definido una facultad propiamente humana (*phrenes*) frente a las otras dos (*nous* y *thymos*) que poseían también los animales.

Varias de estas ideas aparecen en el *Timeo*, mas la fisiología corporal va a estar supeditada a una psicología que se convierte en el punto central y determinante de la explicación platónica en tanto que el alma es el principio que vincula al ser humano con lo divino y, por ello, se convierte en el centro y fin de la vida humana. Los dioses inferiores reciben el principio inmortal del alma y le fabrican un cuerpo mortal alrededor. El cuerpo es considerado como un vehículo (*ochema*) del alma, de modo que hay una evidente relación de subordinación en la que la cabeza desempeña el papel fundamental. La "construcción" del cuerpo en tanto habitáculo empieza literalmente por la cabeza, que es el primer órgano que los dioses generan alrededor de la porción de alma inmortal que han recibido. Su modelo (F. Lisi, 2005, p. 69) es la propia esfera generada por el demiurgo (33b, 55c). Esta relación con el modelo se articula bajo los mismos parámetros de mímesis referidos en relación con el *eikos logos*: es la necesidad de imitar o representar el orden perfecto generado por el dios lo que ha de dirigir cualquier tarea. La cabeza es el asiento de las revoluciones del alma inmortal (44d), las revoluciones de lo mismo y lo otro, de suerte que está ligada a lo inteligible, además de a lo sensible por su condición de "generado". La anatomía humana es descrita en función de las tres especies de alma. La especie inmortal del

alma humana se encuentra en la cabeza como en una acrópolis (70a6). El alma mortal queda dividida, a su vez, en dos con el diafragma por medio (69e6-70a2). Lo que caracteriza propiamente al alma, en todas sus especies, es la automotricidad (L. Brisson, 1998, p. 416) y lo que distingue al alma humana del alma del mundo es que la primera es generada a partir de una mezcla inferior. En el *Timeo*, Platón desarrolla en un plano fisiológico lo que se expone en la *República* desde sus implicaciones políticas.

Cuando el alma es introducida en el cuerpo surgen violentos desajustes (43a5-44b1) y los círculos del alma inmortal sufren una gran perturbación al ser introducidos en el cuerpo, de suerte que el momento de mayor choque y violencia se produce en la infancia. El equilibrio llega con la *akme*, cuando los círculos alcanzan un determinado estado de medida y adecuación para el que es necesaria la educación. En el proceso de crecimiento tampoco se llega a una plena homeostasis natural, de ahí la necesidad de la tarea destinada al ser humano (88b5: μία σωτηρία; 90c6: θεραπεία μία), la única prescripción: mantener una proporción armónica en la totalidad de su ser, en el cuerpo y en el alma. La relación entre el cuerpo y el afuera —compuestos ambos por los cuatro elementos principales— genera una intensa violencia sobre el propio cuerpo y las revoluciones del alma. Con el tiempo esos procesos serán llamados percepciones (43c5-7). No se trata solamente de configurar la vida a partir de una *tribe* epistemológica con lo divino y lo ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν (28a2), sino de mantener un cuidado continuo de lo que de divino hay en el hombre, que es una imitación de lo que de divino hay en el mundo: el cuidado por tanto es de cuerpo y alma y es necesaria una adecuación (88b-c).

La médula, dentro del plan general del *eikos logos*, es la más perfecta muestra de la intervención divina en la configuración fisiológica del cuerpo humano. Es el *arche*, origen y punto de partida a partir del cual se genera el resto de sustancias físicas en el ser humano. La médula es la mezcla perfecta que llevó a cabo el demiurgo a partir de los triángulos primordiales, aquellos que muestran ya la sumisión de la *chora* a la inteligencia en la mayor medida posible (56c4-7); los triángulos que proporcionan con la máxima exactitud fuego, agua, aire y tierra (73b5-7). Con esta idea de *krasis* y la centralidad que adquiere en la configuración fisiológica, cabe comparar la médula del *Timeo* con la sangre en Empédocles, eso sí, vinculada con la parte superior del cuerpo y con unas funciones “superiores” localizadas en el cerebro. La médula se divide en dos especies: una circular, la inmortal (73c8-d1) y otra mortal, dividida en figuras

esféricas y oblongas. Lo que marca la diferencia y la excelencia es la semejanza con la figura geométrica más perfecta, la esfera. La circularidad de la médula está vinculada con la circularidad de los movimientos del alma, no solamente en el cerebro, que es esférico (73c8), sino también en las vértebras, "esféricas y oblongas" (73d3-4). De este modo, Platón afirma la primacía del cerebro sobre el resto de partes mediante una identificación de este con la divinidad (73c7), idea que tiene un origen encefalocéntrico, pero que supone ya un desplazamiento teleológico, dentro del plan general del *Timeo*. Por otra parte, la médula es continua, no tiene cortes aislados para cada especie del alma y es común a todos los géneros mortales: animales y humanos, de modo que se puede inferir una analogía fisiológica, si bien no gnoseológica, entre todos los seres de la *physis*, idea formulada por Empédocles en su identificación entre sensación y conocimiento. la prioridad de la médula en la generación del cuerpo es una continuación de la tesis básica de la teoría encefalocéntrica que, como se ha visto anteriormente, sostenía la prioridad embriológica del cerebro. Cabe concluir que la médula está compuesta a partir de la mezcla de los cuatro elementos, armonizada matemáticamente en la proporción (73c1) y geométricamente en la esfera (73c7-8), lo que se acerca al modelo biológico de la sangre en Empédocles. Una prueba de la intervención divina en la generación del cuerpo humano es la escasa presencia de carne en los lugares más "animados", como el cráneo, el cuello o la espina dorsal.

La descripción del corazón se ha puesto en relación con Filistión de Lócride, y el tratado *Sobre el corazón*, atribuido por algunos al propio Filistión, "maestro" de Diocles de Caristo. Para Platón, el corazón es un órgano determinado principalmente por el calor, por ello la divinidad situó a su lado el pulmón, un órgano de refrigeración junto al corazón que regula su temperatura, idea que, asimismo, sostiene el autor del tratado médico *Sobre el corazón*. Cabe destacar la relación anatómica que establecen ambos textos entre el corazón y el sistema vascular en la comunicación del calor y del alimento desde el corazón, al resto del cuerpo a través del sistema vascular (*Timeo* 78d-79a; *Sobre el corazón* 5, 6, 7 y 11). La respiración mantiene refrigerado al corazón, lo que hace posible el equilibrio térmico necesario para la vida. La relación corazón-calor en el tratado médico se sitúa, no obstante, en una primacía y centralidad del corazón sobre el resto de los órganos que no comparte el *Timeo*, que, por su parte, se sirve de una jerarquización semejante a la del esquema fisiológico propuesto por Filolao de Crotona, dirigida principalmente a explicar una teoría del alma que sitúa al ser humano en un estado superior al del resto de los seres vivos por su cercanía al

principio de lo divino. Como se ha dicho, la intención fundamental del *Timeo* no radica en la fisiología o la patología, sino en su determinación teleológica (C. Steel, 2001). Asimismo, es la teleología la que hace que la exposición de Platón resulte desigual en el uso de las fuentes médicas. Paradójicamente, el nivel de descripción anatómica y fisiológica del corazón y el hígado superan al de la anatomía del cerebro, a pesar de la centralidad que este posee en el sistema platónico.

La sangre se convierte en uno de los principios fundamentales de la fisiología del *Timeo*, además de un vínculo estrecho entre Platón y Empédocles. En Empédocles esta era el centro de la sensación, la inteligencia y la respiración. En Platón va a abandonar esta función psíquica para especializarse en cualidades orgánicas, mas sin perder su centralidad en aspectos tan importantes como la respiración y la digestión e incluso, por su vinculación con el calor, en los impulsos sexuales (*Fedro* 251a-252b). El emplazamiento del sistema sanguíneo junto a la médula sirve de nexo entre la parte principal del sistema y el tronco, sede de las dos especies mortales del alma. Se afirma la primacía de la columna vertebral, más precisamente de la médula espinal, lo que resalta su importancia como sede de la especie inmortal del alma. La columna es el centro anatómico, además, un eje de orientación de las partes izquierda y derecha, que forman un estructura simétrica. La médula recibe directamente irrigación y alimento, el más puro género de triángulos, como principio vital físico (82d-e). La división y entrelazamiento de estas dos venas y el descenso de estas desde la cabeza hasta el resto del cuerpo significa que hay un vínculo fisiológico entre ambas partes (77e3-4), relacionado con el proceso de percepción que se extiende por todo el cuerpo (77e5-6).

La teoría de la respiración del *Timeo* niega el vacío (79b). El movimiento de inspiración y espiración es un mecanismo de repleción y vaciamiento en el que están implicados la nariz, la piel y el pulmón (*Timeo* 77c-79e). El aire entra por las fosas respiratorias y desplaza el que hay en los pulmones y lo hace salir a través de la piel. Mientras, el aire expulsado por las fosas respiratorias mueve el que hay alrededor del cuerpo, que entra en él a través de la carne porosa (D. O´Brien, 1970, p. 146). Este esquema se asemeja al símil de la clepsidra de Empédocles (Inwood 106: DK 100). La asociación entre la respiración y la refrigeración ya había sido postulada por Filistión, Filolao, Hipón y Diógenes de Apolonia, también por los tratados hipocráticos *Sobre la enfermedad sagrada* (c. 4) y *Sobre el corazón* (c. 5), de suerte que parece una especie de teoría aceptada en la fisiología anterior a Platón. La respiración supone un proceso semi-mecánico en el que no intervienen ni el corazón ni los pulmones, de modo que

hay que explicar la función de estos órganos a partir del *thymos*, no de una explicación de la relación entre sangre y corazón que, si bien se apunta en 70b, se olvida casi absolutamente en la descripción de sistema respiratorio-nutritivo. Su función no vendrá, por tanto, determinada por su fisiología concreta, sino por el papel que desempeñan con un fin ético y político: la refrigeración del *thymos* y el control de la violencia del puesto de guardia.

El aire en el interior del cuerpo entra en contacto con el fuego interior y disuelve y divide los alimentos en pequeñas partículas, las vierte en las venas y las lleva por todo el cuerpo. Los triángulos de fuego cortan el alimento (80d), ya que este es el elemento más móvil, agudo y cortante, por lo que se le vincula con la pirámide (56b5). El fuego y el aire son los principales elementos que intervienen en el proceso respiratorio-digestivo por ser los que mayor capacidad de movimiento poseen en virtud de la configuración de sus triángulos (58b), prueba de que los mismos procesos operan en el microcosmos y el macrocosmos. El proceso de respiración y nutrición se describe como el movimiento de una rueda (79b7-c1), en una mímesis de la circularidad que acompaña los procesos más excelentes del cosmos. En esta idea de la mímesis, los movimientos de llenado y vaciamiento son comunes a todas las cosas del universo y conducen a cada una hacia lo que le es afín (81a2-4). Lo que se disuelve del ser humano se reintegra en lo que le es semejante, mientras que las sustancias que están en el interior del cuerpo humano reproducen el movimiento del cosmos. La enfermedad y la vejez son una consecuencia de la inestabilidad del compuesto humano, debida a la presencia ineludible de la necesidad, y terminan por acarrear la muerte corporal. Los procesos no pertenecen a un ámbito único, sino que, integrados en una estructura general unitaria, trascienden el ámbito concreto, ya que los tejidos del cuerpo están compuestos de los mismos elementos que el cosmos.

Crítico con el uso de elementos materiales como principios generales de la *physis* (*Leyes* X, 889b) Platón no establece correspondencias entre el calor y el alma del mundo. El calor carece de *nous* y *techne*, de modo que sólo el alma puede ser causa de movimiento y primar sobre el mundo físico. El calor es fundamental en procesos como la respiración y nutrición, mas los de generación, envejecimiento y muerte dependen de la inestabilidad consustancial a la *chora*. En suma, Platón se sirve del calor como *dynamis* fundamental, pero reduce su importancia frente a otros esquemas cosmológicos.

Mientras el flujo se encuentra en condiciones equilibrado, se goza de buena salud, idea presente en Alcmeón de Crotona y en buena parte del corpus médico y la fisiología presocrática. La medicina (θεραπεία: *Timeo* 88c7-d1, 90c6-7) es el modo de recuperar la imitación de lo perfectamente estable que hay en el cosmos, en paralelo a la necesidad del *eikos logos* como mímesis. La salud del alma reside en la imitación de las revoluciones del alma del mundo (*Timeo* 47a-e; 90c-d); la salud del cuerpo, en la imitación de la *chora* (*Timeo* 88d6-89a1), de esa *chora* ordenada que se corresponde con el tiempo en que la divinidad cuida de su criatura y se encuentra a los mandos del timón sin abandonar las regiones del mundo (*Político* 272e-273a); la *chora* ordenada por la persuasión del dios (*Timeo* 48a-b). El deseo propio del alma es el de conocimiento y el del cuerpo, de alimento (*Timeo* 88a8-b3), hay, por tanto, que generar un estado que integre ambos para lograr el equilibrio en el movimiento y la salud (*Timeo* 88b7). Cuando se quiebra el orden y el dios se aleja, es el movimiento inverso (*anapalin*) el que genera el cataclismo que destruye el mundo (*Político* 272e), lo que es el resultado del dominio del elemento corporal sobre el orden divino (*Político* 273b). Este estado genera enfermedad y provoca la intervención del dios (273e). Precisamente en *Timeo* 82c la causa de enfermedad más grave es la reversión del orden que rige la composición de la médula, la sangre, los huesos, la carne y los tendones (82c5-7). Siendo la médula la sustancia que alberga los movimientos del alma inmortal, el daño que recibe genera las mayores alteraciones. En el *Timeo*, como sucede en varios tratados hipocráticos, las enfermedades más graves surgen de los elementos más importantes. La diferencia radica en que el principio fundamental del *Timeo* es metafísico, no biológico, lo cual separa a Platón de la medicina del Corpus médico y encuadra su labor en un plan teleológico general. Por ello, la salud es el resultado de un cuidado y de la actividad de acomodar lo afín con lo afín, la imitación y, en última instancia, la conservación mediante la *therapeia* de la labor ordenadora del demiurgo y de la estabilidad que se genera cuando este acompaña al mundo en su movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

(Nota: sólo se incluyen referencias bibliográficas de traducciones de textos clásicos al castellano si su introducción o anotaciones han sido pertinentes para el desarrollo de este trabajo sus puntos de discusión)

ASHBAUGH, A. F. (1988), *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, S.U.N.Y. Press, Albany.

AYACHE, L. (1997) "Est-il vraiment question d´art médical dans le *Timée*?" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 55-64.

BALASCH, M. (2008, 1990), Platón, *Teeteto*. Introducción, texto griego, traducción y notas, Anthropos, Barcelona.

BALDRY, H. C. (1932), "Embryological analogies in pre-socratic cosmogony", *The Classical Quarterly*, 26, 1, pp. 27-34.

BALTES, M. (1996), "Gegonen (Platon, *Timaeus* 28 B 7). Ist der Welt real enstanden oder nicht?", en Algra, K. A., Van der Horst y Runia D. T. (eds), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, pp. 76–96.

BARNES, J. (1992), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Cátedra, trad. E. Martín López.

BECKER, O. (1957), *Zwei Unterschungen zur antiken Logik*, Wiesbaden.

BENGSTON, H. (1986), *Historia de Grecia*, Gredos, Madrid, trad. Julio Calonge.

BERNABÉ, A. (2010, 1998), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid.

BETEGH, G. (2010), "What makes a Myth *eikos*? Remarks inspired by Myles Burnyeat´s *Eikos mythos*" en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 213-224.

BOLLACK, J. (1965), *Empédocle 1. Introduction à l´ancienne physique*, Minuit, París.

—(1969) *Empédocle 2 : Les Origines*, Minuit, París.

—(1969) *Empédocle 3 : Les Origines*, Minuit, París.

—(2005), "Empedocles: two theologies, two projects" en Pierris, A. (ed.) *The Empedoclean kosmos: structure, process and the question of ciclicity* I, Institute for Philosophical research, Patras, pp. 225-243.

BOUDON-MILLOT, V. (2006), “Art, science and conjecture, from Hippocrates to Plato and Aristotle” en Van der Eijk, Ph., (ed.) *Hippocrates in context*, Brill, Leiden-Boston, pp. 87-100.

BRISSON, L. (1997), “Perception sensible et raison dans le *Timée*” en Brisson, L. y Calvo, T. (eds) (1997), *Interpreting the* Timaeus - Critias*: proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 307-316.

—(1998), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

—(2001), Platon, *Timée*, *Critias*. *Présentation et traduction*, Flammarion, París.

—(2003), “How and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato´s *Timaeus* (52a-61c)?” en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 189-206.

—(2010), “Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5” en Dillon, J. y Brisson, J. (eds.) *Plato´s Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 336-341.

BURKERT, W. (1972), *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets.

—(1999), “The Logic of Cosmogony” en R. Buxton (ed.), From Myth o Reason? Studies in the development of Greek thought, Oxford, pp. 87-106.

BURNYEAT, M. F. (2005) “Eikos logos”, *Rhizai: journal for ancient philosophy and science*; (2), pp. 143-165.

BYWATER. I. (1868), “On the fragments attributed to Philolaus the Pythagorean”, *Journal of Philology* 1, pp. 21-53.

CALABI, F. (2007), “La metafora solare del VI libro della *Repubblica*” en Lisi, F. (ed.), *The Ascent to the Good*, Akademia Verlag, Sankt Augustin, pp. 175-186.

CANNARSA, M., (2007) “La cornice letteraria del *Timeo*” en Napolitano Valditara, L. M., *La sapienza de Timeo, Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 3-43.

CAPRA, A. (2010), “Plato´s Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus and the Critias” en Boys-Stones, G. R. y Haubold J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 200-218.

CARONE, G. R. (1997), “The ethical function of astronomy in Plato´s Timaeus” en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 341-350.

CASTLEDEN, R. (1998), *Atlantis destroyed*, Routledge, London.

CHERNISS, H. (1944, 1972), *Aristotle´s Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, New York.

—(1957), "The relation of the Timaeus to Plato´s Later Dialogues", *American Journal of Philology*, 78, pp. 225-266.

CLEARY, J. J. (1997), "Plato´s teleological atomism" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 239-248.

CLEGG, J. S. (1976), "Plato´s vision of Chaos", *Classical Quarterly*, pp. 52-61.

CORNFORD, F. M. (1937, 1966), *Plato´s cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge and Kegan Paul ltd., Londres.

—(1968), *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Buenos Aires;

CRAIK, E. M. (1998), Hippocrates, *Places in man, Greek text and translation with introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford.

CROMBIE, I. E. (1979), *An examination of Plato´s doctrines*, Routledge, Londres.

DEMONT, P., (2006), "About philosophy and humoral medicine" en Van der Eijk, Ph., (ed.) *Hippocrates in context*, Brill, Leiden-Boston, pp. 271-286.

DODDS, E. R. (1959, 1990) Plato, *Gorgias, a revised text with introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford.

—(1980), *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza editorial, Madrid.

DURÁN, M. A. (1992), *Filebo*, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.

EDELSTEIN, L. (1967), *Selected papers of Ludwig Edelstein*, John Hopskins University Press, Baltimore.

ERLER, M., (1997) "Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des *Timaios* und *Kritias* und Aristoteles *Poetik*" en Brisson, L. y Calvo, T. (eds) (1997), *Interpreting the* Timaeus - Critias*: proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 83-97.

ESPOSITO, A. (1991), "Il sangue nel *Timeo* di Platone", en Vattioni, F. (ed.), *Atti della VI settimana Sangue e Antropologia nella teologia*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, pp. 443-450.

FARRINGTON, B. (1944), *Greek Science: Its meaning for us*, Hardmonsworth, Londres.

FERNÁNDEZ GALIANO, M. y PABÓN, J. M. (1995) Platón, *La república*, introducción, traducción y notas, Alianza, Madrid.

FERRARI, F. (2003), “Causa paradigmatica e causa eficiente: il ruolo delle Idee nel *Timeo*” en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M. Hakkert editore, Amsterdam, pp. 83-96.

FESTUGIÈRE, A.-J. (1948), Hippocrate, *L'Ancienne Médecine*. Introduction, traduction et commentaire, Klincksieck, París.

—(1966), *Proclus. Commentaire sur le Timée*, J. Vrin, París.

FILLIOZAT, J. (1975) *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Ecole Française d'Extrême-Orient, París.

FRANK, E. (1923, 1962), *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

FREDE, D. (1993), Plato, *Philebus*, translated with introduction and notes, Hackett, Indianapolis.

FREDRICH, C. (1899), *Hippokratische Untersuchungen, Philologische Untersuchungen*, XV, Berlín.

FRIEDLÄNDER, P. (1989), *Platón, verdad del ser y realidad de la vida*, Tecnos, Madrid.

FRONTERROTTA, F. (2007), “Intelligible forms, mathematics and souls circles: an interpretation of *Timaeus* 37a-c”, *Études Platoniciennes*, IV, pp. 119-128.

—(2007), “Il *Timeo* e la matematica *embodied*” en Napolitano Valditara, L. M. (ed.), *La sapienza di* Timeo. *Riflessioni in margine al* Timeo *di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, pp. 173-206.

—(2010), “Nature and structure of the cause in Philebus 26e1-27b3” en Dillon, J. y Brisson, J. (eds.) *Plato´s Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 266-271.

GARCÍA CALVO, A. (1985), Heráclito, *Razón común, edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Madrid.

GARCÍA GUAL, C. (1990), “Introducción general” a *Tratados hipocráticos* I, Gredos, Madrid, pp. 9-61.

—(1995), “La Grecia antigua” en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política* I, Alianza editorial, Madrid, pp. 53-166.

—(2009), *Prometeo: mito y literatura*, FCE, Madrid 2009.

GNOLI, G. y VERNANT, J. P. (eds.) (1982) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-París.

GOSLING, J. C. B. (1975), *Philebus. Translation, with notes and commentary*, Oxford University Press, Oxford.

GRAHAM, A. J. (1964) *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Barnes and Noble, Nueva York.

GRAHAM, D. (2005), "The topology and dynamics of Empedocles´ cycle" en Pierris, Ap. (ed.) *The Empedoclean kosmos: structure, process and the question of ciclicity* I, Institute for Philosophical research, Patras, pp. 225-243.

—(2006), *Explaining the cosmos. The Ionian tradition of scientific philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

GREGORY, A. (2000), *Plato's Philosophy of Science*, Duckworth, Londres.

GRUBE, G. M. A. (1930), "The sense of taste in *Timaeus* 65b-66c", *Classical Philology*, vol. 25, n. 1, pp. 72-75.

—(1935), *Plato´s thought*, Methuen, Londres.

GUTHRIE, W. K. C. (1978), *A history of Greek philosophy: the later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.

HACKFORTH, R. (1954) *Plato´s Examination of Pleasure: A Translation of the* Philebus *with Introduction and Commentary*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

HADOT, P. (1983) "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon", *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. 111, pp. 113-139.

HAMPTON, C. (1990), *Pleasure, knowledge and being, an analysis of Plato´s* Philebus, State University of New York, Albany.

HANKINSON, R. J. (2001), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford.

HARRIS, C. R. S. (1973), *The heart and the vascular system in ancient Greek medicine. From Alcmaeon to Galen*, Oxford Univeristy Press, Oxford.

HEIDEL, W. A., (1907), "Notes on Philolaus", *The American Journal of Philology*, vol. 28, 1, pp. 77-81.

HEINEMANN, G., (2007), "*Physis* in *Republic* V 471c-VII 541b" en Lisi, F. (ed.), *The Ascent to the Good*, Akademia Verlag, Sankt Augustin, pp. 65-78.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2010) "El hilo de oro (Leg. 645a): herencias pitagóricas y religiosas en la teoría política de Platón", S. Ariza et al. (ed.) *Actas del Primer Encuentro Hispano-Colombiano de Filosofía Antigua: "Filosofía política, lenguaje y teoría del signo en la Antigüedad"*, Universidad de los Andes, Bogotá (en prensa).

—(2011), "Oracles as sources of law and their reinterpretation of their political role in Plato´s *Laws*", *Journal of Hellenic Religion*, 4, 2011, pp. 7-20.

HORNBLOWER, S. (1987), *Thucydides*, John Hopskins´ University Press, Londres.

HUFFMAN, C. (1993, 2006), *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic, a commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, Cambridge University Press.

—(1999) "Limite et Ilimité chez les premiers philosophes grecs" en Dixsaut, M., *La Felure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, vol. II, J. Vrin, París.

—(2001) "The Philolaic method, Pythagoreanism behind the *Philebus*" en Preus, A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy: Before Plato*, State University of New York Press, Albany, pp. 67-86.

—(2005) *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Matematician King*, Cambridge University Press, Cambridge.

INWOOD, B. (2001), *The poem of Empedocles. A text and translation with an introduction. Revised edition*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres.

ISNARDI-PARENTE, M. (1997), "Idee e Numeri nel *Timeo*" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 187-194.

JAEGER, W. (1938), *Diokles von Karystos. Die Griechische Medezin und die Schule des Aristoteles*, Berlín.

JOHANSEN, Th. K. (2003), "The place of the Demiurge in Plato´s Teleology" en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M. Hakkert editore, Amsterdam, pp. 65-84.

—(2004), *Plato's natural philosophy: A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(2010), "Should Aristotle Have Recognised Final Causes in Plato's *Timaeus*?" en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 179-200.

JOLY, R. (1961), "La question hippocratique et le témoignage du *Phedre*", *Revue des Études. Grecques*, LXXIV, pp. 69- 92.

—(1966), *Le niveau de la science hippocratique, Contribution á la psychologie de l'histoire des sciences*, Les Belles Lettres, París.

—(1967), Hippocrate, *Du régime*, Les Belles Lettres, París.

—(1978), Hippocrate, tome XII. *Des lieux dans l´homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hemorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*, Les Belles Lettres, París.

JOUANNA, J. (1961), “Présence d´Empédocle dans la Collection Hippocratique”, *Lettres d´Humanité*, XX, pp. 452-463.

—(1965), “Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d´ Apollonie a la lumière du traité hippocratique *De natura hominis*”, *Revue des études anciennes*, LXVII, p. 308.

—(1966), “La théorie de l´intelligence et de l´âme dans le traité hippocratique *Du régime*: sas rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon”, *Revue des études grecques*, 79, pp. 15-18.

—(1975), Hippocrate, *La nature de l´homme*, edite, traduit et commente, Akademie Verlag, Berlín.

—(1977), “La colección hipocrática y Platón”, *Revista de Estudios Clásicos*, t. XXI, n. 80, Madrid, pp. 233-247.

—(1990), Hippocrate, t. II, *De L´ancienne médecine*, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, París.

—(1996), Hippocrate, t. II, *Airs, eaux, lieux*, Les Belles Lettres, París.

—(2006), “Cause and crisis in historians and medical writers of the classical period” en Van der Eijk, Ph., (ed.) *Hippocrates in context*, Brill, Leiden-Boston, pp. 3-28.

JOUBAUD, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du* Timée, Ed. J. Vrin, París.

—(1999), “La juste mesure dans le *Timée*. Definition et rôle”, Les Études philosophiques, 1, pp. 31-39.

KAHN, C. H. (1974), “Pythagorean philosophy before Plato” en Mourelatos A. P. D. (ed.), *The presocratics. A collection of essays*, Garden City, Anchor Press, 1974, pp. 161-185.

—(1979), *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments* (ed. by C. H. Kahn), Cambridge Univ. Press, Cambridge.

—(1985), “Democritus and the origins of moral psychology”, AJP, 106, pp. 1-31.

—(2001), *Pythagoras and the Pythagoreans, a brief story*, Hackett Publishin Company, Indianapolis.

—(2010), “The place of cosmology in Plato´s latter dialogues” en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 69-78.

KINGSLEY, P. (1994), “Empedocles´Sun”, *The Classical Quarterly*, 44, n. 2, pp. 316-324.

—(1996), *Ancient philosophy, mystery and magic. Empedocles and the Pythagorean tradition*, Oxford University Press, Oxford.

KIRK, G. S., (1954), *Heraclitus: The cosmic fragments*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

—RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., (1987), *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García Fernández, Editorial Gredos, Madrid.

LAÍN ENTRALGO, P. (1987, 1970), *La medicina hipocrática*, Alianza editorial, Madrid.

LAKS, A. (2005), "Some thoughts about Empedoclean cosmic cycles" en Pierris, Ap. (ed.) *The Empedoclean kosmos: structure, process and the question of ciclicity* I, Institute for Philosophical research, Patras, pp. 265-282.

—(2008) *Diogène d´Apollonie, edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

LISI, F. L. (1989), "*Nomos* y *physis* en el pensamiento político de Platón", *Actas del VII Congreso Nacional de Estudios Clásicos*, t. II, Madrid.

—(1992), Platón *Timeo*, introd., trad. y notas, *Diálogos VI*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, pp. 127-261.

—(1997), "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 251-260.

—(2000), "La pensée historique de Platon dans les *Lois*", *Cahiers du Centre G. Glotz: Revue d'histoire ancienne*, Nº 11, pp. 9-23.

—(2001), "La creación en el *Timeo*", *Hypnos*, 7, pp. 11-24.

—(2004), "El mito del *Político*", *Études Platoniciennes*, I, pp. 73-90.

—(2005), "A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica". *Hypnos* 14, pp. 57-69.

—(2005), "El alma humana en el *Timeo*", *Études Platoniciennes*, II, pp. 155-174.

—(2007a), "Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato´s *Republic* and *Timaeus*", *Études Platoniciennes*, IV, pp. 105-118.

—(2007b), "The Form of the Good" en Lisi, F. (ed.), *The Ascent to the Good*, Akademia Verlag, Sankt Augustin, pp. 187-198.

—(2009), "La relación entre la cosmología de Empédocles y la física de Platón a la luz de los nuevos descubrimientos papirológicos" en Correa, A. y Zamora, J. M. (eds.),

Eunoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 327-348.

—(2010), "Ley, placer e intelecto en el Filebo" en Dillon, J. y Brisson, J. (eds.) *Plato´s Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 178-187.

LLOYD, G. E. R., (1963), "Who is attacked on Ancient medecine?", *Phronesis*, VIII, 1, pp. 108-126.

—(1964), "The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 84, pp. 92-106.

—(1968), "Plato as a natural scientist", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 88, pp. 78-92.

—(1990), "Plato and Archytas in the *Seventh letter*", *Phronesis*, XXXV, 2, pp. 159-174.

—(1991), *Methods and problems in Greek science*, Cambridge Univ. Press. Cambridge.

LONGRIGG, J. (1993), *Greek rational medicine: philosophy and medecine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Routledge, Londres-Nueva York.

LUTOSLAWSKI, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato´s Logic, with an account of Plato´s style and a chronology of his writings*, Longsman, Green and Co. Londres.

MARTIN, A. y PRIMAVESI, O. (1999), *L´Empédocle de Strasbourg*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.

MCPHERRAN, M. (2010), "Love and Medicine in Plato's *Symposium* and *Philebus*" en Dillon, J. y Brisson, J. (eds.) *Plato´s Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 204-208.

MERKER, A. (2003), *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sank Augustin.

—(2004), "Corps et châtiment chez Platon", *Études platoniciennes*, I, pp. 11-50.

MIGLIORI, M. (2003), "Il problema della generazione nel *Timeo*" en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 97-120.

—(2006, 2000), Platone, *Filebo*, introduzione, traduzione, note. Bompiani, Milano.

—(2007), "La dialettica nel *Timeo*" en Napolitano Valditara, L. M. (ed.), *La sapienza di* Timeo. *Riflessioni in margine al* Timeo *di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, pp. 49-107.

MILLER, H. W. (1948), "A medical theory of cognition", *TAPA*, vol. 79, pp. 168-183.

—(1957), "The flux of the body in Plato´s *Timaeus*", *TAPA*, vol. 88, pp. 103-113.

—(1962) "The aetiology of disease in Plato´s *Timaeus*", *TAPA*, vol. 93, pp. 175-187.

MOES, M. (2000), *Plato´s dialogue form and the care of the soul*, Peter Lang, Nueva York.

MORGAN, K. A. (2000), *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(2010), "Narrative orders in the Timaeus and Critias" en en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 267-285.

MORROW, G. R. (1960), *Plato´s Cretan city: a historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton.

MOURELATOS, A. P. D. (2010), "The epistemological section (29b-d) of the Proem in *Timaeus´* speech: M. F. Burnyeat on *eikos mythos*, and comparison with Xenophanes B34 and B35" en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 225-247.

MUELLER, I. (1997), "Greek arithmetic, geometry and harmonics: Thales to Plato" en Taylor, C. C. W. (ed.), *Routledge history of philosophy. From the beginnings to Plato*, vol. I, pp. 271-322.

MUGLER, C. (1967), "Le vide des atomists et les pores d'Empédocle" *Revue de Philologie* 41, pp. 217-224.

MURRAY, O. (1986), *Oxford History of the Classical World*, Osford University Press, Oxford.

NADDAF, G. (1997), "Plato and the *Peri physeos tradition*" en Calvo T. – Brisson L., *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 27-36.

NAPOLITANO VALDITARA, L. M. "*Eidolopoiia*: Timeo e gli specchi fra scienza e sogno" en Napolitano Valditara, L. M. (ed.), *La sapienza di* Timeo. *Riflessioni in margine al* Timeo *di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, pp. 331-378.

NATALI, C. (2003), "Antropologia, politica e la struttura nel *Timeo*" en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 225-242.

NUTTON, V. (2004), *Ancient medicine*, Routledge, Londres.

O´BRIEN, D. (1970), "The effect of a simile: Empedocle´s theories of seeing and breathing", The Journal of Hellenic Studies, vol. 90, pp. 140-179.

—(1984), *Theories of weight in the Ancient world II, Plato, weight and sensation. The two theories of the* Timaeus, Brill-Les Belles Lettres, Leyden-París.

—(1997), “Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon” en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 291-306.

—(2003), “Space and movement: two anomalies in the text of the Timaeus” en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 121-148.

PALUMBO, L. (2008), *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, Loffredo, Nápoles.

PENDER, E. E. (2007), “Poetic Allusion in Plato’s *Timaeus* and *Phaedrus*”, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 10, pp. 51-87.

—(2010), “Chaos corrected: Hesiod in Plato´s creation myth” en Boys-Stones, G. R. y Haubold J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 219-245.

PÉPIN, J. *Idées grecques sur l´homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, París, 1971.

PIERRIS, A (2005), “*Homoion homoio* and *dine*: nature and function of Love and Strife in the Empedoclean system” en Pierris, Ap. (ed.) *The Empedoclean kosmos: structure, process and the question of ciclicity* I, Institute for Philosophical research, Patras, pp. 189-224.

POPPER, K. R., (1952), “The Nature of Philosophical Problems and their roots in Science”, *British Journal for the Philosophy of Science*, III, pp. 124-156.

PRADEAU, J.-F. (1997), *Le monde de la politique. Sur le récit Atlante de Platon*, Timée *(17-27) et* Critias, Academia Verlag, Sankt Augustin.

—(2008), *La communauté des affections: études sur la pensée éthique et politique de Platon*, J. Vrin, París.

REALE, G. (1970), *Melisso, testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia.

REGALI, M. (2010), “Hesiod in the *Timaeus*: The Demiurge addresses the gods” en Boys-Stones, G. R. y Haubold J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 219-245.

REICHE, H. A. T. (1965), “Aristotle on breathing in the *Timaeus*”, *The American Journal of Philology*, vol. 86, n. 4, pp. 404-408.

RIVAUD, A. (1925, 1970), Platon. *Oeuvres complètes* X, París.

ROBIN, L. (1929, 1970), Platon, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, París.

—(1918), “Études sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon”, *Revue philosophique de la France et de l´Étranger*, 43, pp. 177-220 y 370-415.

—(1951), Platon. *Phèdre*, Collection des Univ. de France, París.

ROBINSON, T. M. (1993), "The World as Art-Object. Science and the real in Plato´s *Timaeus*", *Illinois Classical Studies*, 18, pp. 91-111.

—(1995), *Plato´s psychology*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres.

—(2004), *Cosmos as art object*, Global Academic Publishing, Binghamton.

—(2008) "Philolaus Fr. 21 DK and the Timaeus" en Robinson, T. M., *Logos and cosmos, Studies on Greek philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

ROSEN, St. (1987) *Plato's Symposium*, Yale University Press, Yale.

ROWE, Ch. (1999), Plato. *Statesman: a translation and commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

—(2003), "The status of the myth in Plato´s Timaeus" en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 21-32.

—(2010), "On grey haired babies: Plato, Hesiod, and visions of the past and future" en Boys-Stones, G. R. y Haubold J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 276-316.

RUNIA, D. T. (1997), "The literary and philosophical status of *Timaeus* proemium", en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 101-118.

SANTA CRUZ, M. I. (1986), "*Eikos logos* y *dianoia* en Platón", *Revista de Filosofía y Teoría política*, UNP, 26/27, pp. 180-184.

—(1988), Platón, *Político*, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.

—(1997), "Le discours de la Physique: *eikos logos*" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 133-140.

SATTLER, B. M. (2010), "Egyptians, Greeks and empirical processes in Plato´s *Timaeus*" en Mohr, R. D. y Sattler, B. M. (eds.), *One book the universe. Plato´s Timaeus today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Atenas, pp. 249-266.

SAYRE, K. (1983) *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton University Press, Princeton.

—(1988), "Plato´s Dialogues in light of the *Seventh Letter*" en Griswold, Ch. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Rouledge, Nueva York.

—(1992), "A Maieutic View of Five Late Dialogues" en Kñagge, J. C y Smith, N., *Methods of Interpreting Plato and his dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford.

SCHRENK, L. P. (1994), *Aristotle in late Antiquity*, Catholic University of America Press, Washington D.C.

SCHIBLI, H. S. (1996), "On `The One´ in Philolaus, fragment 7", *Classical Quarterly* 46, pp. 114-130.

SCHUBRING, K. (1964), "Zur Aufbau und Lehre der hipokratischen Schrift *De locis in homine*", *Berliner Medizin*, pp. 739-744.

SCHUHL, P. M. (1960) *Études platoniciennes*, P.U.F., París.

SEDLEY, D. (1997), "Becoming like a god in the Timaeus and Aristotle" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 327-340.

—(2004), *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford University Press, Oxford.

—(2010), "Hesiod´s *Theogony* and the *Timaeus*" en Boys-Stones, G. R. y Haubold J. H. (eds.) *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, pp. 246-258.

SHOREY, P. (1927), "Platonism and the history of science", *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXVI, pp. 159-182.

SKEMP, J. B. (1942), *The theory of motion in Plato´s later dialogues*, Cambridge Classical Studies, Cambridge.

—(1947) "Plants in Plato´s *Timaeus*", *The Classical Quarterly*, vol. 41, n. ½, pp. 53-60.

SMITH, J. (1985), "Plato´s myths as `likely accounts´, worthy of belief", *Apeiron*, XIX, 1, pp. 24-42.

SOLANA, J. (2006), Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, edición, introducción, traducción y notas de J. Solana Dueso, Anthropos, Barcelona.

SZLEZÁK, Th. (1997), "Úber die Art und Weise der Erörtterung der Prinzipien im *Timaios*" en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 195-203.

SOLMSEN, F. (1950) "Tissues and the soul: philosophical contributions to physiology", *The Philosophical Review*, vol. 59, n. 4, pp. 435-468.

—(1957) "The vital heat, the inborn pneuma and the aether", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, 1, pp. 119-123.

SOUILHÉ, J. (1919), *Étude sur le terme* dynamis *dans les* Dialogues *de Platon*, Librairie Félix Alcan, París.

STALLEY, R. F. (1996), “Punishment and the physiology of the *Timaeus*”, *The Classical Quarterly*, vol. 46, n. 2, pp. 357-370.

STEEL, C. (2001), “The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72”, *Phronesis*, XLVI/2, pp. 105-128.

SZLEZÁK, Th. A. (1997), “Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios*” en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 195-203.

TANNERY, P. (1904), “A propos des fragments Philolaïques sur la musique” en *Mémoires scientifiques* III, París, pp. 220-243.

TARÁN, L., 1971, “The Creation Myth in Plato's *Timaeus*,” en Anton, J. P. y Kustas, G. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 1, SUNY Press, Albany.

TAYLOR, A. E. (1928, 1962), *A commentary on Plato´s Timaeus*, Oxford University Press, Oxford.

THESLEFF, H. (1961), *An introduction to the Pythagoreans writings of the Hellenistic period*, Acta Academia Aboensis, Humaniora 24.3, Abo.

—(1965), *Pythagoreans texts of the Hellenistic period*, Acta Academia Aboensis, Humaniora 30.1, Abo.

TRACY, Th. J. (1969), *Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle*, Muton, La Haya-París.

VALLEJO, A. (1988), Platón, *Teeteto*, introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.

—(1996), “*Las Leyes*, el *Timeo* y la teoría del movimiento”, *Methexis* 9, pp. 31-42.

—(1997), “No, it´s not a fiction” en Calvo, T. y Brisson, L. (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 141-148.

—(2000), "Maieutic, *epode* and myth in the Socratic Dialogues", en Robinson, T. M. y Brisson, L. (eds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 324-336.

VEGETTI, M. (1976), *Opere di Ippocrate*, UTET, Turín.

—(1983), “Metafora politica e immagine del corpo nella medicina greca” en Lasserre, F. y Mudry, Ph. (eds.), *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Libraire Droz, Ginebra, pp. 459-470.

—(1995), *La medicina in Platone*, il Cardo, Venecia.

—(2004), “Anthropologies of *pleonexia* in Plato” en Migliori, M. y Napolitano, L. (eds.), *Plato ethicus*, Academoa Verlag, Sankt Augustine, pp. 315-328.

—(2007), “Politica dell´anima et anima del politico nella *Repubblica*”, *Études Platoniciennes*, IV, pp. 343-350.

—(2009), MANULI, P. y VEGETTI, M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Editrice Petite plaisance, Milán.

VIANO, C. (2003), “Corpi e metalli: le `meteore´ del *Timeo* (58c-61c)” en Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 207-224.

VLASTOS, G. (1953) “*Isonomia*”, *American Journal of Philology*, 1953, vol. 74, pp. 337-366.

—(1973) *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton.

—(1975) *Plato's Universe*, University of Washington Press, Seattle.

— (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca.

—(1995) *Studies in Greek Philososophy*, II edited by D. Graham, Princeton University Press, Princeton.

WELLMANN, M. (1901), *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte: Akron, Philistion und Diokles von Karystos*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín.

WITTE, B. (1964), “Der *eikos logos* in Plato *Timaios*. Beitrag zur Wissenschaftsmethode und erkenntnistheorie des späten Plato”, *Archiv für Geschichte der Philiosophie*, t. 46, pp. 1-16.

ZAMORA, J. M. (2010), Platón, *Timeo*. Introducción y traducción, notas por L. Brisson, Abada, Madrid.

ZEDDA, S. (2003), *Theory of proportion in Plato´s Timaeus: The World-Soul and the Universe as estructure*, tesis doctoral, Universidad de Exeter.

ZELLER, E. y NESTLE, W. (ed.), (1963, 1923) *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

ZEYL, D. J. (1975), “Plato and talk of a world in flux: Timaeus 49a6-50b5”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, pp. 125-148.

ZHMUD, L. (1989), “All is number?”, *Phronesis*, XXXIV, pp. 270-292.

—(2006), *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.